علامه سید محمد حسین طباطبائی

اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد دوم

مقدمه و پاورقی به قلم

استاد شهید مرتضی مطهری



بسم الله الرحمن الرحيم

اصول فلسفه

و

روش رئالیسم

جلد دوم

* پیدایش کثرت در ادراکات
* ادراکات اعتباری

فهرست مطالب

مقدمه ۹
مقالهٔ پنجم: پیدایش کثرت در ادراکات ۱۳
مقدمه ۱۵
کیفیت حصول کثرت در ادراکات ۱۵
راه حصول علم ۱۷
نظر افلاطون ۱۸
نظر ارسطو ۱۹
نظر حکمای اسلامی ۲۰
نظریه های جدید ۲۳
عقلیون ۲۳
حسیون ۲۴
تعیین حدود علم ۲۶
استدلال منکرین اعتبار فلسفهٔ تعقلی محض ۲۹
واژهٔ «ادراکات فطری» ۳۴

پیدایش کثرت در علم و ادراک ۳۹
جهات پنجگانه ۴۰

برهان صدرالمتألّهین از راه بساطت نفس ۴۱
کار قوه مدرکه یا قوهٔ خیال ۴۳
فرق علم حضوری و علم حصولی ۴۴
ملاك علم حضوری ۴۸
نظریهٔ مادّیین ۴۸
نظریهٔ منسوب به بعضی از روان شناسان جدید ۴۹
نظریهٔ بسیاری از فلاسفه و روان شناسان جدید ۵۰
نظریهٔ محققین فلاسفهٔ اسلامی ۵۱
«درون بینی» بهترین راه برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی ۵۲
سخن ابن سینا در نمط سوم اشارات ۵۴
دستگاه ادراکی ۵۶
ریشه های نخستین ادراکات و علمهای حصولی ۵۷
عمل «مقایسه» یکی از اعمال مخصوص ذهنی ۵۸
توضیح ماهیت «قضیه» ۵۹
سه نظریه در قضیهٔ موجبه ۶۰
پنج نظریه در قضیهٔ سالبه ۶۱
مفاهیم حقیقیه (مهیات) و مفاهیم اعتباریه (غیرمهیات) ۶۴
تصور «جوهر» و «عرض» ۶۸
مسألهٔ «علّیت و معلولیّت» ۷۱
نظریهٔ عقلی ۷۲
نظریهٔ حسی ۷۳
سخن ابن سینا ۷۴
سخن هیوم به نقل مرحوم فروغی ۷۴
سخن دکتر اراني ۷۵
نظریهٔ این مقاله ۷۶
سخن جان لاك به نقل مرحوم فروغی ۷۷
عمل «تجزیه و ترکیب» ۷۹
تکثر ماهوی یا ذاتی ۸۴
پاسخ به قسمت اول اشکال مبنی بر اینکه اختلافات خارجی تنها مستند به اختلاف ترکیبات مادي است ۸۸
پاسخ به قسمت دوم اشکال مبنی بر عدم ثبوت ماهیات ۹۰
اشکال ۹۱
پاسخ ۹۲
چند پرسش فکری ۹۴
تجزیه و ترکیب عملی و نظری (ذهنی) ۹۹
نظریهٔ تعقلی ۱۰۴
نظریهٔ تجربی ۱۰۶
سخن فلیسین شاله ۱۱۱

معنای اوّل الاوائل بودن اصل «امتناع تناقض» ۱۲۰
اصول چهارگانهٔ ماتریالیسم دیالکتیك ۱۲۶
نقد اصول فوق ۱۲۹
مسائلی که این مقاله به ثبوت آنها پرداخته است ۱۳۹

مقالهٔ ششم: ادراکات اعتباری ۱۴۱
مقدمه ۱۴۳
۱. اصل کوشش برای حیات ۱۴۶
۲. اصل انطباق با محیط ۱۴۶

اعتباریات و علوم غیرحقیقیه یا اندیشه‌های پنداری ۱۵۷
تشبیه و استعاره و تمثیل ۱۵۸
اعتباریات شعری ۱۶۴
عدم ارتباط تولیدی بین ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی ۱۶۷
«ارتباط تولیدی» یعنی چه؟ ۱۶۸
ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا می کنند؟ ۱۶۹
چرا ادراکات اعتباری نمی توانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند؟ ۱۷۲
طریق سیر و سلوك فکری در اعتباریات چیست؟ ۱۷۴
دستگاه طبیعت و دستگاه نفسانیات در ساختمان وجودی حیوان ۱۷۷
سخن شوپنهاور ۱۸۲
فعالیتهای ارادی در حیوان ۱۸۶
نوع فعالیت، ملاك طبقه بندی موجودات ۱۸۸
سخن دکتر ارانی ۱۹۵
ریشهٔ اعتباریات و آغاز پیدایش آنها ۲۰۱
شاخه‌های اعتباریات (انقسامات) ۲۰۱
قسم اول: اعتباریات قبل الاجتماع ۲۰۲
۱. وجوب ۲۰۲
۲. حسن و قبح (خوبی و بدی) ۲۰۳
۳. انتخاب اخفّ و اسهل (سبك تر و آسان تر) ۲۰۴
۴. اصل استخدام و اجتماع ۲۰۵
۵. اصل متابعت علم ۲۰۹
نکاتی چند ۲۱۱
خاتمهٔ این بحث و گفتگوها ۲۱۲
قسم دوم: اعتباریات بعدالاجتماع ۲۱۶
۱. اصل مِلك ۲۱۷
۲. کلام، سخن ۲۱۸
۳. ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها ۲۲۰
امر و نهی و جزا و مزد ۲۲۱

۴. اعتبارات در مورد تساوی طرفین ۲۲۳
ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه بر آنها ۲۲۴
مسائلی که در این مقاله بیان شد ۲۲۷

فهرستها ۲۲۹

مقدّمه

هیچ فنی به اندازه فلسفه به تجزیه و تحلیلهای عقلانی نیازمند نیست و فلسفه نیز با هیچ چیز دیگر به اندازه این تجزیه و تحلیلها سر و کار ندارد و همین امر موجب شده که مسائل فلسفه بالطبع دارای یک نوع غموض و اعضال بوده باشد. نیازمندی شدید فلسفه به منطق نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

سر و کار داشتن زیاد فلسفه با تجزیه و تحلیلهای عقلانی، حکما و بالاخص حکمای جدید اروپا را متوجه این نکته ساخت که قبل از ورود در حل و فصل و تجزیه و تحلیل معضلات فلسفی باید انسان و افکار و ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار داد، تا آنجا که بعضی یکباره معتقد شدند که: «فلسفه خود انسان است».

این توجه، توجه بسیار بجا و به موقعی است و ضمناً اهمیت شگرف و عظیم منطق را که بخشی از این قسمت است روشن می‌سازد.

در این کتاب نیز این اصل کاملًا مورد توجه و عنایت واقع شده و قبل از هر چیز، ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان با یک روش مخصوص به خود این کتاب

مورد بررسی قرار گرفته و چنانکه در جلد اول ملاحظه فرمودید سه مقاله از مجموع چهار مقاله آن جلد، مباحث مربوط به ادراکات بود و جلد دوم نیز که اکنون از نظر خواننده محترم می‌گذرد مربوط به همین قسمت است.

این جلد مشتمل بر دو مقاله است که یکی (مقاله ۵) تحت عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات» و دیگری (مقاله ۶) تحت عنوان «ادراکات اعتباری» طرح شده است.

هر چند مقاله ۵ تحت عنوان «حس و عقل» طرح نشده ولی نتایجی که از مباحث حس و عقل و تجربه و تعقل انتظار می‌رود، از این مقاله گرفته می‌شود و همان طوری که خواننده محترم آگاه است مشاجره حسی و عقلی قسمت مهم مباحثات فلسفی و منطقی و علم‌النفسی جدید را تشکیل می‌دهد.

در مقاله ۵ به مطالبی بر می‌خوریم که همان طوری که مورد توجه کامل قدما نبوده، فلسفه یا منطق و علم النفس جدید نیز راهی برای آن باز نکرده، یعنی تحقیقاتی که در آن مقاله شده یک گام تازه‌ای است که در عالم فلسفه برداشته شده.

مقاله ۶ متکفل یک مبحث فلسفی نو و بی سابقه دیگری است که تا آنجا که ما اطلاع داریم برای اولین بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث، مربوط به تمیز و تفکیک «ادراکات حقیقی» از «ادراکات اعتباری» است و این مطلب از مطالعه خود مقاله روشن خواهد شد.

متأسفانه با آنکه یک سال است که از نشر جلد اول این کتاب می‌گذرد و اینجانب در این مدت تا سر حد امکان و تا آنجا که فرصت و فراغت اجازه می‌داد کوشش کرد که برای این دو مقاله پاورقی بنویسد و به توضیح قسمتهایی و اضافه کردن- عنداللزوم- قسمتهای دیگری بپردازد، بالاخره توفیق حاصل نشد که مقاله ۶ را به اتمام برساند.

مطابق آنچه خودم پیش بینی کردم تتمیم آن مقاله در حدود سه ماه دیگر انتشار این جلد را تأخیر می‌انداخت و من میل نداشتم که بیش از این، نشر این جلد را به تعویق بیاندازم خصوصاً با بی صبری و انتظار زیادی که خوانندگان محترم جلد اول این کتاب ابراز می‌داشتند، و از طرف دیگر تمام دوره این مقالات از طرف حضرت مؤلف دام بقائه تهیه شده و باید هر چه زودتر برای بقیه مقالات فکری کرد و در دسترس خوانندگان علاقه‌مند این کتاب گذاشت. از این روی با وجود آنکه قسمتهای باقی مانده آن مقاله مشتمل بر مسائل دقیق و حساسی بود و فی‌الجمله یادداشتهایی

هم برای آنها تهیه کرده بودم، از تتمیم آن صرف نظر کردم و امیدوارم که خواننده محترم که تا کنون به لحن این مقالات کم و بیش آشنا شده است از خود متن مقاله بهره وافی و کافی ببرد؛ و البته اگر بنا بشود به همین ترتیب برای سایر مقالات پاورقی نوشته شود با در نظر گرفتن عوائق و موانعی که تا کنون برای اینجانب بوده و هست مدت زیادی وقت لازم خواهد بود که این مقالات به اتمام برسد. روی این جهت شاید برای مقالات بعدی تصمیم دیگری اتخاذ و ترتیب دیگری در نظر گرفته شود.

□

با آنکه دست یافتن به معماهای فلسفی منتهای آرزو و غایت اشتیاق غریزی انسان است و موفقیت در این راه اعماق وجدان و بطون ضمیر انسان را خرسند می‌سازد، غموض و پیچیدگی طبیعی مسائل فلسفی از یک طرف و جمود و خشکی آنها یعنی بر کنار بودن آنها از مداخله عواطف و احساسات و سر و کار داشتن با منطق و تعقل محض از طرف دیگر، موجب شده که فلسفه در نظر غالب اشخاص با یک قیافه عبوس و گرفته‌ای جلوه کند.

ولی تردیدی نیست که سبک نگارش و طرز تفهیم مطالب، عامل مهمی برای آسان کردن یا دشوار ساختن مطالب محسوب می‌شود و همان طوری که در مقدمه جلد اول یاد آور شدیم در این کتاب حتی‌الامکان سعی شده که مطالب، ساده و دور از اصطلاحات نامفهوم بوده و در خور فهم عموم اشخاصی باشد که آشنایی مختصری با فلسفه دارند.

حسن استقبال و مزید عنایتی که از طرف عموم علاقه‌مندان به معرفت نسبت به جلد اول شد می‌رساند که سعی ما به نتیجه رسیده است.

تذکر این نکته لازم است که می‌بینیم بسیاری گمان کرده‌اند که منظور اصلی این کتاب فقط انتقاد و ردّ فلسفه مادی است، لهذا ناچاریم که مجدداً در مقدمه این جلد یاد آور شویم که هدف و مقصد این کتاب، عالی‌تر از این است، و اگر مقصود فقط رد فلسفه مادی و بیان انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک بود اینقدر به خود زحمت نمی‌دادیم و مباحث عمیق و دقیق فلسفه را طرح نمی‌کردیم. ما در همین دو مقاله به مباحث و مسائلی بر می‌خوریم که پیشروان فلسفه مادی بویی از آنها نبرده‌اند و

کمترین فایده‌ای که خواننده عزیز از این دو مقاله می‌برد این است که به خوبی درک می‌کند که مادیین فرسنگها از مرحله دورند و در اعماقی که بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب افکار و ادراکات و عقل و معقول غور کرده‌اند نتوانسته‌اند وارد شوند و صدها نکته باریکتر از مو در این مباحث هست که مادیین به کلی از آنها بی اطلاعند.

همان طوری که در مقدمه جلد اول گفته شد هدف اصلی این کتاب به وجود آوردن یک سیستم فلسفی عالی بر اساس استفاده از زحمات گرانمایه هزار ساله فلاسفه اسلامی و از ثمره تحقیقات وسیع و عظیم دانشمندان مغرب زمین و از به کار بردن قوه ابداع و ابتکار است، و لهذا در این سلسله مقالات، هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است طرح می‌شود و در ضمن قسمتهایی می‌رسد که نه در فلسفه اسلامی و نه در فلسفه اروپایی سابقه ندارد.

علم و معرفت را هیچگاه به یک زمان معین یا بر یک قوم و ملت معین وقف نکرده‌اند و اگر امتیاز علم در انحصار اشخاص معین بود این پیشرفت حیرت آوری که امروز می‌بینیم حاصل نمی‌شد.

وضع مخصوص تمدن امروز بشری و از بین رفتن فاصله‌ها و باز شدن معارف شرق و غرب به روی یکدیگر بهترین فرصتها را برای شخص محقق پیش می‌آورد که نتایج قرنها رنج و مطالعه و تحقیق را که از راههای مختلف به دست آمده مورد استفاده قرار داده و با به کار بردن نیروی ابداع و ابتکار، راههای تازه‌ای باز کند و بابهای دیگری بگشاید و همواره در چنین فرصتهایی بوده که علم و فلسفه توانسته‌اند مراحل جدیدی را طی کنند.

تهران ـ اسفند ماه ۱۳۳۳ شمسی

مرتضی مطهری

پیدایش کثرت در ادراکات

مقدّمه

مبحثی که در این مقاله می‌خواهیم وارد آن بشویم مانند مباحث مقالات ۲ و ۳ و ۴ از مباحث مربوط به علوم و ادراکات بشری است. در این مقاله از جنبه خاصی ادراکات ذهنی مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است و آن جنبه عبارت است از بررسی درباره «کیفیت حصول کثرت در ادراکات».

ممکن است ابتدا خواننده محترم پیش خود تصور کند که جنبه حصول کثرت در ادراکات احتیاج به بحث و تحقیق ندارد زیرا کثرت ادراکات تابع کثرت مدرکات است و اینکه ما ادراکات و تصورات زیادی در ذهن خود داریم معلول آن است که اشیاء زیادی در ماوراء ذهن ما وجود دارد و چون آن اشیاء واقعی خارجی، کثیر و متعددند و هم آنها هستند که در اثر برخورد ویژه با قوای ادراک کننده، ادراکات را تولید می‌کنند، قهراً و جبراً منشأ پیدایش ادراکات کثیره می‌شوند. ولی ما نظر خواننده محترم را جلب می‌کنیم که در این مقاله نظر به این قسم کثرت در ادراکات نیست زیرا این قسم کثرت در ادراکات بالذات مربوط به کثرت مدرکات خارجیه است و بالتبع مربوط به ادراکات است. آنچه در این مقاله درباره آن بحث و تحقیق می‌شود

کثرتهایی است که بالذات مربوط به خود ادراکات است و ربطی به کثرت واقعی مدرکات ندارد، و به عبارت دیگر آن کثرتی که مورد توجه خواننده محترم است- یعنی کثرتی که ادراکات به واسطه کثرت مدرکات دارند- از جنبه انفعالی ذهن سر چشمه می‌گیرد و اما آنچه مورد بحث و تحقیق این مقاله است کثرتهایی است که از جنبه فعالیت ذهن ناشی می‌شود و عامل اصلی آن، تکثیر خود ذهن است.

در ضمن تشریح کیفیت حصول کثرت در ادراکات، راه حصول ادراکات یعنی اینکه ادراکات و تصورات از چه مجرایی وارد ذهن می‌شود و همچنین حدود توانایی ذهن در کسب مجهولات و اینکه در چه حدودی ذهن بشر قدرت مداخله و قضاوت دارد نیز تشریح می‌شود.

هر چند در این مقاله تحت عنوان «حس و عقل» بحثی نشده ولی نتیجه‌ای که از بحث حس و عقل انتظار می‌رود، از مباحث مختلف این مقاله می‌توان گرفت زیرا در ضمن مطالب این مقاله تشریح می‌شود که چه سنخ ادراکات است که ذهن مستقیماً از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی از یک پدیده‌ای صورت گیری و عکسبرداری می‌نماید و چه سنخ ادراکات است که از این قبیل نیست و ذهن از غیر راه احساس مستقیم به آن ادراکات نائل می‌شود.

از آنجایی که نه در فلسفه قدیم و نه در فلسفه و روان‌شناسی جدید سابقه ندارد که تحت عنوان «کیفیت پیدایش کثرت در ادراکات»، ذهن و ادراکات ذهنی مورد نقّادی و تجزیه و تحلیل قرار بگیرد ممکن است ابتدا تا اندازه‌ای مطالب این مقاله با ذوق خواننده محترم غیر مأنوس جلوه کند، ولی ما در پاورقیها سعی می‌کنیم مطالب را با اصطلاحات و مطالبی که اذهان خوانندگان محترم با آنها مأنوس است تقریب و تفهیم کنیم و مخصوصاً هر جا که با نظریات فلاسفه جدید تماس پیدا می‌شود، تا آنجا که مقدور ماست و با وضع این مقاله متناسب است، در تقریب و مقایسه و قضاوت و انتقاد، سعی بیشتری می‌کنیم.

□

همان طوری که در مقدمه مقاله ۴ گفته شد مسائل مربوط به علم (ادراک) چه در فلسفه قدیم و چه در فلسفه و علوم جدید بسیار حائز اهمیت است و بالخصوص

فلاسفه و محققین اروپایی در چهار قرن اخیر بیشتر همت خویش را صرف تحقیق در این مسائل کرده‌اند به طوری که می‌توان گفت سه مسأله زیر:

۱. ارزش معلومات

۲. راه حصول علم

۳. تعیین حدود علم

محور مسائل فلسفی اروپا به شمار می‌رود و همانا اختلاف نظر در مسأله اول است که فلاسفه را از سوفسطائیان، و جزمیّون را از شکاکان جدا کرده است، و اختلاف نظر در مسأله دوم است که دانشمندان اروپا را به دو دسته مهم «عقلیّون» و «حسیّون» منقسم و مشاجره عظیمی بین دو دسته به پا کرده است، و اختلاف نظر در مسأله سوم است که عقاید و نظریات دانشمندان را درباره فلسفه تعقلی - که بارزترین مصداقش فلسفه اولی (متافیزیک) است و قدما آن را «علم کلّی» و «فلسفه حقیقی» می‌خواندند - مختلف کرده است به طوری که گروهی تحقیق در این فن و قضاوت درباره مسائل مربوط به آن را نفیاً و اثباتاً از حدود توانایی ذهن بشر خارج دانسته‌اند و گروهی بر عکس، این فن را یقینی‌ترین و بی نیازترین فنون دانسته‌اند.

از سه مسأله بالا مسأله اول در مقاله ۴ تحقیق شد و دو مسأله دیگر به اضافه یک رشته مطالب اساسی دیگر در ضمن مطالب این مقاله تحقیق می‌شود و برای اینکه خواننده محترم سابقه ذهنی کافی داشته باشد و مورد گفتگو را در این دو مسأله در یابد به شرح ذیل می‌پردازیم.

راه حصول علم

در این مسأله گفتگو در این است که مبدأ و منشأ اوّلی علم بشر چیست و ادراکات ابتدایی، یعنی عناصر بسیط اولیه ادراکات، به چه کیفیت و از چه راه پیدا می‌شود؟ و به عبارت دیگر ما می‌دانیم که «تفکر» یعنی از بسائط مرکّبات ساختن و از مفردات قضایا ساختن و از قضایا قیاسات تشکیل دادن و نتیجه گرفتن و از قیاسات نتایج فلسفه و علوم پدید آوردن. پس مایه اصلی تفکر، مفردات و بسائط است. حالا باید دید آن مفردات و بسائط که سرمایه اصلی فکر بشر است از چه راهی و از کجا عارض ذهن بشر می‌شود؟

قدر مسلّم این است که این مطلب از دوره‌های قدیم تا عصر حاضر همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف نظرها با شکلهای مختلف درباره آن وجود داشته است. از عقاید دانشمندان یونانی قبل از سقراط اطلاع زیادی در دست نیست و چنانکه گفته می‌شود غالب آن دانشمندان و از آن جمله سوفسطائیان اصحاب حس بوده‌اند یعنی مبدأ و منشأ تمام تصورات و ادراکات جزئی و کلی، معقول و غیر معقول را حواس می‌دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند یگانه راه حصول ادراکات برای بشر حواسی است که به او داده شده است. در آن دوره‌ها کسی که درست نقطه مقابل این نظریه را انتخاب کرده افلاطون است.

افلاطون

وی مطابق آنچه معمولًا در «تاریخ فلسفه» به وی نسبت می‌دهند معتقد بوده که علم و معرفت به محسوسات تعلق نمی‌گیرد زیرا محسوسات متغیر و جزئی و زایل شدنی هستند و متعلّق علم باید ثابت و کلی و دائم باشد. معرفت حقیقی درک «مثل» است که واقعیتهایی کلی و ثابت و دائم هستند و آنها معقولند نه محسوس. این معرفت عقلی برای روح هر کسی قبل از اینکه به این عالم بیاید حاصل شده زیرا روح قبل از اینکه به این عالم بیاید در عالم مجردات بوده و «مثل» را مشاهده می‌نموده، بعداً در اثر مجاورت و مخالطت با بدن و امور این عالم آنها را از یاد برده ولی از آنجایی که آنچه در این عالم است نمونه و پرتوی از آن حقایق است روح با احساس این نمونه‌ها گذشته‌ها را به یاد می‌آورد و از این رو هیچیک از ادراکاتی که برای انسان در این جهان دست می‌دهد ادراک جدید نیست بلکه تذکر و یاد آوری عهد سابق است.

این عقیده منسوب به افلاطون شامل چند جهت است:

۱. روح قبل از تعلق به بدن موجود است.

۲. روح از ابتدای تعلق به بدن، معلومات و معقولات زیادی در باطن ذات خود همراه دارد.

۳. عقل، مقدّم بر حس است و ادراک «معانی کلّیه» مقدم است بر ادراک جزئیات.

۴. راه حصول علم مشاهده مثل است.

از همان زمان خود افلاطون به وسیله شاگردش ارسطو با این عقیده مخالفت شد

و وجود معلومات قبلی بلکه وجود روح قبل از بدن و همچنین تقدم عقل بر حس و تقدم ادراکات کلی بر ادراکات جزئی مورد انکار قرار گرفت.

ارسطو

اساس نظریه ارسطو در باب علم و معرفت بر این است که روح در ابتدا در حد قوه و استعداد محض است و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست، تمام معقولات و معلومات به تدریج در همین جهان برایش حاصل می‌شود.

بعد از ارسطو پیروان مکتب وی عقل را از لحاظ طی مراحل مختلف و درجاتی که در همین جهان در راه تحصیل معرفت می‌پیماید به درجاتی تقسیم کرده‌اند از این قبیل: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد (با اختلاف بیانهایی که در تقریر این مراتب هست). گویند اول کسی که این طبقه بندی را مطابق مسلک ارسطو بیان کرده است اسکندر افریدوسی از حکمای اسکندریه است.

مطابق نظریه ارسطو ادراک جزئیات، مقدّم است بر ادراک کلیات؛ یعنی ذهن ابتدا به درک جزئیات نائل می‌شود، سپس به وسیله قوه عاقله به تجرید و تعمیم می‌پردازد و معانی کلیه انتزاع می‌کند. نظریه ارسطو در باب حصول معرفت، شامل دو قسمت اصلی زیر است:

۱. ذهن در ابتدا واجد هیچ معلوم و معقولی نیست، تمام ادراکات و تصورات جزئی و کلی در همین جهان برای نفس حاصل می‌شود.

۲. ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی.

ولی در عین حال سندی در دست نیست که آیا ارسطو قسمت دوم نظریه خویش را درباره جمیع معلومات و معقولات داشته؛ یعنی حتی آن قسمت از تصورات عقلی را که در منطق خویش آنها را «بدیهیات اولیه» خوانده از همین قبیل می‌دانسته است و عقیده داشته که بدیهیات اولیه عقلیه نیز مسبوق به ادراکات جزئیه حسیه است، و یا آنکه آن عقیده را در خصوص مادیات و کلیاتی که منطبق به افراد مادی هستند داشته و اما بدیهیات اولیه را معتقد بوده که به تدریج خود به خود و بدون وساطت و دخالت ادراکات جزئی حسی برای عقل حاصل می‌شود یعنی معتقد بوده که عقل این تصورات را از پیش خود ابداع می‌نماید؟ و بالاخره این قسمت مهم در نظریه ارسطو

تاریک است و روشن نیست و همین تاریکی موجب شده که دانشمندان متحیر شوند و نظریه ارسطو را در باب عقل و حس، مختلف تقریر کنند، بعضی او را حسی بدانند و بعضی عقلی و بعضی او را در این مسأله متهم به تذبذب کنند. ما در آخر این مقدمه در این باره باز سخن خواهیم گفت.

حکمای اسلامی

این دانشمندان غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی نموده‌اند و هر دو قسمت نظریه ارسطو را که در بالا شرح دادیم پذیرفته‌اند یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد محض است و لوح بی نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست، و از طرف دیگر ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند، به اضافه اینکه آن قسمت مهم که در نظریه ارسطو تاریک و مبهم است در نظریه دانشمندان اسلامی روشن است زیرا این دانشمندان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است، چیزی که هست این است که فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق به محسوسات می‌شود از قبیل مفهوم انسان و مفهوم اسب و مفهوم درخت و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و آن فرق این است که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است ولی دسته دوم از دسته اول به نحو دیگری انتزاع شده است و به عبارت دیگر دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با قوه تجریدی که دارد از آن صور محسوسه یک معنای کلی ساخته ولی دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند بلکه ذهن پس از واجد شدن صور حسیه با یک نوع فعالیت خاصی و با یک ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن صور حسیه انتزاع می‌کند، لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه «معقولات اولیه» و دسته دوم که متکی به دسته اول هستند «معقولات ثانیه» خوانده می‌شوند، و همین معقولات ثانیه فلسفی است که بدیهیات اولیه منطق و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل

می‌دهند، و در هر حال چه معقولات اولیه و چه معقولات ثانویه مسبوق به ادراکات جزئیه حسیه‌اند.

در اینجا کافی است که گفتار صدر المتألهین را در شواهد الربوبیه و در اسفار گواه بیاوریم:

وی در اشراق نهم از شاهد اول از مشهد سوم کتاب شواهد الربوبیه می‌گوید:

«اولین چیزی که از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در خزانه متخیله (حافظه) مجتمع هستند حادث می‌شود بدیهیات است و آن عبارت است از اولیات و تجربیات ...»

در مبحث عقل و معقول اسفار پس از آنکه عمل آلات حسیه را بیان می‌کند و می‌گوید «حواس به منزله جاسوسهای مختلفی هستند که از نواحی مختلف خبر می‌آورند و نفس از طریق این جاسوسها بهره‌مند می‌شود» اینطور به گفته خود ادامه می‌دهد:

«سپس این تصورات حسیه، نفس را مستعد می‌کند برای حاصل شدن بدیهیات اولیه تصوریه و بدیهیات اولیه تصدیقیه.»

در اینجا بی مناسبت نیست که گفتار متکلم و مفسر معروف امام فخر رازی در تفسیر کبیر را نیز نقل کنیم. فخر رازی در جلد پنجم تفسیر کبیر در ذیل آیه کریمه «**و اللّه اخرجکم من بطون امّهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السّمع و الابصار و الافئدة لعلّکم تشکرون**»[۱] (آیه ۷۸ از سوره نحل) می‌گوید:

«نفس انسان در آغاز خلقت از جمیع علوم و معارف خالی است و خداوند حواس را به او عنایت فرمود تا از این راه علوم و معارف را استفاده کند.»

وی از جمله «لا تعلمون شیئاً» استفاده می‌کند که نفس انسان در آغاز کودکی واجد هیچ معلومی نیست و از تعقیب این جمله به جمله «**و جعل لکم السّمع و الابصار و**

۱. خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ چیزی نمی‌دانستید و از برای شما گوش و چشمها و دلها قرار داد، باشد که سپاسگزاری نمایید.

الافئدة» استفاده می‌کند که آغاز نقش بستن علوم و معارف بر لوح ضمیر انسان از مجرای حواس است. سپس به طور تفصیل وارد این مطلب می‌شود و ابتدا به صورت اشکال می‌گوید:

«تصورات و تصدیقات یا بدیهی هستند یا نظری و البته نظریات باید از بدیهیات کسب شوند، پس می‌بایست بدیهیات قبل از حصول نظریات در ذهن وجود داشته باشند و در اینجا این سؤال یا اشکال پیش می‌آید که آیا خود بدیهیات از کجا پیدا شده‌اند، آیا از آغاز خلقت همراه بوده‌اند یا آنکه بعد پیدا شده‌اند؟ شقّ اول یقیناً باطل است زیرا ما می‌دانیم که جنین در رحم مادر به هیچ «بدیهی» علم ندارد مثلًا نمی‌داند که «اجتماع نقیضین محال است» یا اینکه «کل، اعظم از جزء است»؛ و بنا بر شق دوم لازم می‌آید که بدیهیات نیز کسبی باشند و اگر کسبی باشند می‌بایست از علوم دیگر اکتساب شوند و لازمه این مطلب این است که تمام بدیهیات مفروضه ما نظری باشند و بعلاوه این رشته تا بی نهایت پیش خواهد رفت و به جایی نخواهد رسید.»

فخر رازی پس از ذکر این اشکال می‌گوید «این اشکالی است بسیار قوی» و خودش اینطور از اشکال جواب می‌دهد:

«شق دوم را اختیار می‌کنیم و قبول می‌کنیم که بدیهیات در آغاز نبوده‌اند و بعد حاصل شده‌اند و لازمه این مطلب، کسبی و نظری بودن نیست زیرا حصول بدیهیات با اعانت حواس سمعی و بصری انجام می‌یابد نه از راه کسب و نظر و استدلال.»

سپس به تفصیل بیشتری در اطراف این جواب می‌پردازد و آن تفصیل، خالی از نقصان هم نیست.

این بود نظریه دانشمندان اسلامی در این خصوص، ولی در عین حال در نظریه این دانشمندان یک قسمت مهم دیگر تاریک است و آن قسمت مربوط به کیفیت انتزاع بدیهیات اولیه عقلیه از محسوسات است. این دانشمندان با اینکه تصریح کرده‌اند که عقل قادر نیست تصوری را از پیش خود ابداع نماید و حتی بدیهیات اولیه تصوریه منطق که موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل می‌دهند اموری انتزاعی هستند، کیفیت انتزاع این مفاهیم و اینکه ذهن چگونه عمل می‌کند و از چه راه و به چه

ترتیب به این مفاهیم نائل می‌شود با کمال اهمیتی که دارد بیان نکرده‌اند. این دانشمندان همواره در منطق و در فلسفه از یک سلسله معانی و مفاهیم (از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و غیره) به عنوانهای «مفاهیم انتزاعیه» یا «معقولات ثانیه» یا «خارج محمول» یاد می‌کنند و اشعار می‌دارند که این معانی و مفاهیم به طور انتزاع از معانی دیگری (مهیّات از قبیل اسب و درخت و انسان و سفیدی و سیاهی و شکل و غیره) به دست آمده، ولی هیچ گونه توضیحی نمی‌دهند که این انتزاع یعنی چه و چگونه این معانی از آن معانی- با اینکه مفهومایی مغایر آن مفهومها هستند- زاییده شده‌اند؟ و آیا واقعاً ممکن است که یک مفهومی مفهوم دیگر را بزاید و یک معنایی که قبلًا از راه حس (مثلًا) وارد ذهن شده یک معنای دیگری را که ذهن نسبت به او بی سابقه است و از او به کلی خالی و عاری است به دنبال خود بکشاند؟!

در این مقاله برای اولین بار در «تاریخ فلسفه» به این مطلب مهم توجه شده و کیفیت و ترتیب انتزاع این مفاهیم به اضافه یک رشته مطالب اساسی دیگر بیان شده است.

نظریه‌های جدید

در اروپا از قرن شانزدهم به بعد مسأله بالا به صورت و شکل دیگری مورد گفتگو واقع شده و مشاجره عظیمی بر پا کرده است. سیر این مسأله در میان اروپاییان با آنچه در بالا گذشت از لحاظ شکل و کیفیت مختلف است.

دانشمندان اروپایی در مسأله بالا (راه حصول علم) دو دسته هستند: عقلیون و حسیون.

عقلیون

این دسته معتقدند که ادراکات ذهنی بر دو قسم است: یک قسم همانهاست که مستقیماً از راه یکی از حواس وارد ذهن شده است و قسم دوم آنهاست که عقل از پیش خود، آنها را ابداع کرده است و آنها فطری و خاصیت ذاتی عقل هستند. به

عقیده عقلیون این گونه تصورات هیچ مبدأ و منشئی جز خود عقل ندارد و این تصورات قبل از هر حس و احساسی برای عقل حاصل هستند و اگر فرض کنیم که هیچ صورت محسوسه‌ای وارد ذهن نشود باز ذهن از خود و پیش خود واجد این تصورات است.

دکارت که سر دسته عقلیون است پاره‌ای از مفاهیم و تصورات را از قبیل وجود و وحدت و حتی بعد و شکل و حرکت و مدت را نام می‌برد و می‌گوید این تصورات هیچ گونه استنادی به حس ندارد و فطری و ذاتی عقل است. بعد از دکارت جماعتی از فلاسفه پیدا شدند که اصول عقاید دکارت را با فی‌الجمله اختلاف پذیرفتند. به عقیده دکارت و سایر عقلیون، علم حقیقی که قابل اعتماد و اطمینان است همان است که از راه معقولات فطری به دست آمده باشد. ما در مقدمه مقاله ۴ به مناسبتی گفتار دکارت و پیروانش را نقل کردیم (رجوع شود به صفحات ۱۸۱ و ۱۸۲). کانت نیز به وجه دیگری قائل به معانی فطری شد و یک رشته از تصورات دیگری را ما قبل حس و احساس خواند. به عقیده کانت مفهوم زمان و مکان و آنچه منشعب از این دو مفهوم است از این قبیل است. وی جمیع مفاهیم ریاضی را فطری و ما قبل حس و احساس می‌داند.

روی نظریه عقلیون، عناصر ساده اولیه عقلیه بر دو قسم است: قسم اول، معقولاتی که از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است و قوه عاقله با نیروی «تجرید» از آنها صورت کلی و معقول ساخته است. قسم دوم، معقولاتی که فطری و خاصیت ذاتی عقل است و هیچ گونه استنادی به حس و احساس ندارد.

حسیون

به عقیده این دسته، تصورات فطری ذاتی معنا ندارد. ذهن در ابتدا به منزله لوح سفید و بی نقشی است و به تدریج از راه حواس خارجی و حواس داخلی نقشهایی را می‌پذیرد. کار عقل جز تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب آنچه از راه یکی از حواس وارد ذهن می‌شود چیزی نیست. تمام تصورات ذهنی بدون استثناء صورتهایی هستند که ذهن به وسیله آلات حسیه از یک پدیده خارجی از قبیل سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و نرمی و درشتی و غیره، یا از یک پدیده نفسانی از قبیل لذت و رنج و شوق و

اراده و شک و جزم و غیره عکسبرداری نموده و سپس با قوه تجرید و تعمیم، از آنها «معانی کلیه» ساخته و با قوه تجزیه و ترکیب، صور گوناگونی از آنها پدید آورده است:

سر دسته این جماعت جان لاک انگلیسی است و این جمله- که گفته شده است ضرب المثل لاتینی است- از وی در این باب معروف است: «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد».

روی این نظریه، عناصر اولیه عقل بشر منحصر است به آنچه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است.

در این مقاله هر دو نظریه معروف اروپا ابطال می‌شود، و اثبات می‌شود که نه نظریه عقلی صحیح است و نه نظریه حسی؛ یعنی نه آن طوری که عقلیون فرض کرده‌اند عقل پاره‌ای از مفاهیم و تصورات را بالفطره و بالذات واجد است و نه آن طوری که حسیون پنداشته‌اند محتویات ذهنی منحصر است به آنچه ذهن به وسیله یکی از حواس خارجی یا داخلی از یک پدیده خارجی یا از یک پدیده نفسانی صورت گیری نموده است؛ و به عبارت دیگر تحقیق می‌شود که نه آن طوری که عقلیون فرض کرده‌اند عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که پاره‌ای از مفاهیم را از پیش خود و بدون وساطت و مداخله هیچ قوه دیگری ابداع نماید و نه آن طوری که حسیون پنداشته‌اند کار عقل منحصر است به تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب صورتهای محسوسه، بلکه قوه مدرکه انسان یک فعالیت دیگر نیز انجام می‌دهد که ما او را «نوعی خاص از انتزاع» می‌نامیم و در این مقاله تحت عنوان «اعتبار» نام برده می‌شود؛ و همین «اعتبار» یا «انتزاع» است که بدیهیات اولیه تصوریه منطق و غالب مفاهیم عامه فلسفه را برای ذهن بشر به وجود آورده است و این رشته مفاهیم انتزاعی از آن جهت «مفاهیم عامه» خوانده می‌شوند که کلی‌ترین و عمومی‌ترین تصوراتی است که عارض ذهن بشر شده و کلی‌تر از این تصورات ممکن نیست، از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و امثال اینها. این مفاهیم عامه به ترتیبی که گفته خواهد شد از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخرند از مفاهیم خاصه و بالاخص از محسوسات خارجیه و از این لحاظ در درجه دوم واقعند (معقولات ثانیه) ولی از لحاظ منطقی «بدیهی اوّلی» می‌باشند؛ یعنی از لحاظ فلسفی و روان‌شناسی در درجه دوم‌اند و از لحاظ منطقی در درجه اول.

علاوه بر این جهت، در این مقاله راه پیدایش یک سلسله تصورات دیگر که بعضی

از آنها نیز بدیهی اولی‌اند و بعضی نه، مانند مفهوم علیت و معلولیت و جوهر و عرض و حکم– که عموماً فلاسفه در بیان راه پیدایش این تصورات یا ساکتند و یا متحیر– بیان شده و در بیان این راه از شهود نفسانی خاصی استفاده شده است که معما را حل و اشکال را برطرف می‌کند. توضیح این مطالب به تدریج در ضمن خود مقاله خواهد آمد.

□

تعیین حدود علم

این مسأله نیز به صورت و شکلی که در قرون اخیره میان دانشمندان مطرح است کاملًا جدید و بی سابقه است و نتیجه توجه خاصی است که در قرون اخیره به عالم انسان و ادراکات ذهنی انسان شده است. البته سایر دانشمندان نیز در باب محدودیت علم بشر سخنانی گفته‌اند از قبیل اینکه «حقایق عالم بی پایان است و قوه تفکر بشر محدود، پس «علم کل» نصیب کسی نمی‌شود» و یا اینکه درباره حقیقت وجود (هستی) گفته‌اند که قابل معلوم شدن به علم حصولی نیست و آنچه با علم حصولی معلوم می‌شود از قبیل ماهیات است و امثال این گفتارها، ولی پیداست که هدف این دانشمندان در این سخنان با هدف دانشمندان جدید متفاوت و مختلف است. در میان دانشمندان جدید راجع به «حدود علم» دو نظریه است:

الف. جمعی از دانشمندان معتقدند که قدرت قضاوت فکری بشر فقط در حدود «فنومن [1] ها» یعنی ظواهر و عوارض طبیعت و تعیین روابط و مناسبات آنهاست و این ظواهر و عوارض همانهاست که قابل احساس و تجربه هستند و اما تحقیق درباره کنه امور و ماوراء عوارض و ظواهر طبیعت، خواه مربوط به خود طبیعت و خواه مربوط به ماوراء الطبیعه باشد، از دسترسی قضاوت فکری بشر خارج است و آنچه هم تا کنون در این باره گفته شده اصل و مبنایی نداشته صرفاً لفّاظی و خیالبافی بوده است.

به عقیده این دسته، علوم طبیعی از قبیل فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و امثال

---

1 .phenomen.

اینها معتبر است زیرا در این علوم جز روابط و مناسبات ظاهری اشیائی که قابل احساس و آزمایش هستند مورد نظر قرار نمی‌گیرد. روانشناسی نیز معتبر است زیرا این فن با اسلوب جدید خود از ماوراء عوارض و حالات نفسانی (از قبیل بحث از جوهریّت و عدم جوهریّت روح) چشم می‌پوشد و صرفا فنومنهای نفسانی و روابط و مناسبات آنها را جستجو می‌کند. ریاضیات نیز معتبر است زیرا اولًا پیدایش مفاهیم ریاضی از قبیل عدد و خط و سطح و جسم، مبدأ و منشأ حسی دارد و ثانیاً صحت مسائل ریاضی را می‌توان عملًا تأیید و تثبیت کرد. و اما آنچه از این قبیل نیست، خواه مربوط به طبیعت باشد از قبیل بحث از حقیقت جسم طبیعی و اینکه آیا جسم در آخرین حد تجزیه خود. مرکّب است از اجزاء خالی از بعد و یا آنکه واحد حقیقی جسم واجد بعد و شکل و مقدار است و خواه مربوط به ماوراء الطبیعه باشد از قبیل بحث از وجود روح مجرد و وجود خدا و مباحث مربوط به جوهر و عرض و دور و تسلسل و مانند اینها، تحقیق با اسلوب فنی درباره آنها نفیاً و اثباتاً خارج از قلمرو فکر بشر است.

حسیون که در بالا عقیده آنها را راجع به «راه حصول علم» بیان کردیم پیرو این نظریه‌اند زیرا آنان از طرفی عقیده دارند که «در عقل جز آنچه به حس در آمده باشد چیزی موجود نیست» و کار عقل را منحصر به تصرف در صور محسوسه می‌دانند بدون آنکه بتواند غیر از صور محسوسه، تصوری را زیاد کند و از طرف دیگر به محدودیت عمل حواس پی برده‌اند و دانسته‌اند که فقط امور معیّنی است که به احساس در می‌آید.

از این دو مقدمه نتیجه گرفته‌اند که قدرت قضاوت فکری بشر محدود است به امور حسی و محسوسات. لهذا فلسفه به معنای حقیقی کلمه- یعنی فنی که صرفاً متکی به معقولات باشد- در نظر این دسته جز لفاظی و خیالبافی چیزی نیست. به عقیده این گروه، علم منفک از حس و فلسفه منفک از علم وجود ندارد.

سیستمهای فلسفی حسیون مانند خود علوم حسی محدود است به یک سلسله مسائل که از حدود توجیه عوارض و ظواهر طبیعت تجاوز نمی‌کند. معمولًا در اصطلاحات این دسته هر گاه «فلسفه» گفته شود منظور یک سلسله مسائل تعقلی و نظری خالص نیست بلکه پاره‌ای از مسائل فیزیکی یا ریاضی یا علم‌النفسی و حداکثر منطقی که جنبه عمومیت بیشتری دارد به نام «فلسفه» خوانده می‌شود.

به عقیده حسیون، فلسفه اولی (متافیزیک) که قدما برای او شأن عالی و اهمیت فوق العاده قائل بودند و آن را «فلسفه حقیقی» و «علم کلی» و «علم‌العلوم» و «علم اعلی» می‌خواندند پایه و اساسی ندارد زیرا مسائل وی از حدود ظواهر طبیعت و محسوسات بیرون است و لهذا از حدود امکان بررسی بشر خارج است.

از «حسیون» کسی که زیاد در این باره اصرار و پافشاری کرده اگوست کنت است و از «عقلیون» کسی که این عقیده را دارد کانت است.

به عقیده اگوست کنت تاریخ فکر بشر تا کنون سه مرحله اساسی را پیموده است: مرحله افسانه‌ای و خیالی، مرحله عقلی و فلسفی، مرحله علمی و حسی. در مرحله اول که مربوط به دوران کودکی و توحش بشر است بشر تمام حوادث را مربوط می‌کرد به ارباب انواع و ارواح طیّبه و خبیثه. در این مرحله، بشر هر حادثه‌ای را که می‌دید از قبیل برف و باران و قحط و فراوانی و مرض و صحت و صلح و جنگ، آن را مربوط می‌کرد به اراده خدایان و دخالت ارواح نیک و بد. در مرحله دوم، فکر بشر ترقی کرده و دریافته است که نمی‌توان حوادث طبیعت را با اراده خدایان توجیه نمود، علل حوادث طبیعی را باید در خود طبیعت جستجو کرد. لهذا در این مرحله فرضهای عقلی را در توجیه حوادث پیش می‌کشد و پای قوای طبیعی و صور نوعیّه و نفس نامیه و نفس حیوانیه و نفس ناطقه را به میان می‌آورد. این مرحله از مرحله اول کامل‌تر است ولی آخرین مرحله نیست بلکه حلقه متوسطی است که مرحله اول را به مرحله سوم مرتبط می‌کند.

در مرحله سوم، بشر متوجه شده است که آن فرضهای عقلی و فلسفی در توجیه حوادث، بلادلیل است و تنها راه صحیح آن است که از تعقیب کردن و جستجو کردن علل واقعی دست بکشد و فقط به تعیین روابط و مناسبات اشیاء محسوسه که وجود آنها محقّق و مسلّم است بپردازد و به جای آن فرضهای عقلی، خود حوادث طبیعت را علت یکدیگر بشناسد. در این مرحله است که نظریات بشر جنبه ثبوتی و تحققی پیدا می‌کند یعنی فقط حوادث محققه را دخالت می‌دهد و بس. اگوست کنت خود را واضع فلسفه‌ای می‌داند به نام «پوزیتیویسم»[1] که آن را فلسفه تحققی (یا ثبوتی یا وضعی یا ظاهری) ترجمه کرده‌اند و خودش این فلسفه را نماینده مرحله سوم از مراحل سه گانه

---

1 .positivism.

فکر بشر می‌داند.

اگوست کنت مدعی است که الآن هم که نوبت مرحله سوم رسیده است باز کسانی پیدا می‌شوند که هنوز طرز فکرشان متناسب با مرحله اول یا مرحله دوم است. ایضاً مدعی است که یک فرد در دوره عمر، ابتدا خیالی و افسانه‌ای فکر می‌کند، بعد اگر فی‌الجمله رشد پیدا کند طرز تفکرش عقلی و فلسفی می‌شود، و هنگامی که پخته و آزموده شد طرز تفکر فلسفی‌اش تبدیل به تفکر علمی و حسی می‌شود.

کانت نیز با آنکه از عقلیون است و به معانی فطری ذاتی عقلی قائل است منکر اعتبار «فلسفه اولی» است. وی علمهای مربوط به واقعیتهای ماوراء ذهن را محصول همکاری عقل و حس می‌داند و مدعی است که حس تنها یا عقل تنها نمی‌تواند علمی بسازد.

کانت علوم طبیعی را معتبر می‌داند زیرا محصول عقل و حس هر دوتاست، ریاضیات را نیز معتبر می‌داند زیرا هر چند در ریاضیات به عقیده کانت حس دخالت ندارد و عقلی محض است ولی چون مسائل ریاضی مربوط به فرضیات خود ذهن است قهراً صادق است زیرا عقل می‌تواند در آنچه خودش فرض کرده قضاوت کند. ولی فلسفه اولی معتبر نیست زیرا نه مانند طبیعیات است که حس بتواند دخالت کند و با شرکت حس و عقل صورت علمی به خود بگیرد و نه مانند ریاضیات است که صرفاً قضاوت درباره مفروضات و مخلوقات خود عقل باشد.

توضیح این مطلب لازم است که منکرین اعتبار فلسفه تعقلی محض که بارزترین مصداق آن فلسفه اولی و متفرعات آن است از دو راه مختلف استدلال می‌کنند و غالباً این دو راه از یکدیگر تفکیک نمی‌شود:

۱. از راه علم النفسی، یعنی از راه اینکه مواد و عناصر اولیه ذهنی بشر برای حل آن مسائل وافی نیست زیرا عناصر اولیه ذهن بشر منحصر است به صور حسیه، و عقل کاری جز تصرف در آن صور حسیه نمی‌تواند انجام دهد و مسائل فلسفه تعقلی از حدود حس و احساس بیرون است.

۲. از راه منطقی، یعنی از راه اینکه مقیاس صحت و سقم قضایای فکری بشر منحصر است به تجربه و آزمایش عملی و آن مقیاسهای عقلی که منطق عقلی، آنها را وسیله سنجش فکر و تمیز دادن صحیح از سقیم و صحیح از خطا می‌داند مفید و اطمینان بخش نیست و هر نظریه و فرضیه‌ای (هر چند مربوط به فنومنها و توجیه ظواهر

طبیعت باشد) که تحت آزمایش عملی در نیاید قابل اعتماد و اطمینان نیست و مسائل فلسفه تعقلی قابل آزمایش عملی نیست زیرا مثلًا نمی‌توان آزمایش کرد که آیا وجود اصیل است یا مهیّت؟ و آیا دور یا تسلسل ممکن است یا محال؟

ب. جمعی دیگر از دانشمندان جدید، آن محدودیتی را که آن دسته در نظریه بالا برای علم قائل شده بودند منکرند و معتقدند که در ماوراء محسوسات نیز می‌توان قضاوت کرد. بعضی از این دانشمندان این نظریه را از آن جهت دارند که به تصورات فطری عقلی مستقل قائلند، از قبیل دکارت و پیروانش، و بعضی دیگر راه شهود و عرفان و سیر باطن را پیشنهاد و پیروی کرده‌اند (فلسفه هانری برگسون فیلسوف معروف عصر اخیر متکی به این نظریه است) و بعضی دیگر از راه دیگر، و ما در اینجا خود را نیازمند به بیان نظریات آنان نمی‌دانیم.

در این مقاله در ضمن اینکه «پیدایش کثرت در ادراکات» بیان می‌شود، به هر دو اشکال منکرین اعتبار فلسفه تعقلی پاسخ داده می‌شود. از طرفی در خلال بیان کیفیت حصول تکثر در ادراکات، گفتگوی مفاهیم متافیزیکی به میان خواهد آمد و معلوم خواهد شد که این مفاهیم از جنبه علم‌النفسی معتبرند و با آنکه مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند منشأ صحیح و معتبر دارند، و از طرف دیگر از جنبه منطقی ثابت خواهیم کرد که تنها معیار و محک صحت و سقم قضایا تجربه و آزمایش عملی نیست و حتی خود تجربیون (بدون توجه) به یک سلسله قضایای فکری خواه ناخواه اعتقاد جزمی دارند که قابل تجربه و آزمایش عملی نیست. بعلاوه در آینده معلوم خواهد شد که بشر تا قبلًا به یک سلسله قضایای غیر تجربی اعتقاد نداشته باشد نمی‌تواند هیچ قضیه تجربی را بپذیرد.

□

در خاتمه از بیان چند نکته ناگزیریم:

۱. اختلاف نظری که در مسأله «راه حصول علم» بین علمای شرق و غرب و حسی و عقلی هست مربوط به علمها و ادراکات تصوری یعنی تصورهای ساده ابتدایی (خالی از حکم) است که عارض ذهن می‌شود از قبیل تصور سفیدی و سیاهی

و گرمی و سردی و خط و سطح و وجود و وحدت و کثرت ... و اما علمهای تصدیقی یعنی حکمهای ذهنی که آن تصورات را به یکدیگر پیوند می‌دهد و وصل و فصل می‌کند از قبیل «سفیدی غیر از سیاهی است» یا «خط عارض سطح است» یا «وجود مساوی با وحدت است» روشن است که از مورد نزاع خارج است زیرا خود حکم صرفاً یک نوع فعالیت (کار) ذهنی است و هرگز نمی‌توان ادعا کرد که حکم از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است، و همچنین نسبت و رابطه بین محمول و موضوع در خارج که حکم ناظر به آن است معنا ندارد که از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده باشد زیرا نسبت در خارج، واقعیتی جدا از واقعیت طرفین (موضوع و محمول) ندارد و آنچه از راه حواس وارد ذهن می‌شود عبارت است از صور واقعیاتی که در اثر تماس ویژه آن واقعیات با آلات حسیه در ذهن پدید آمده است.

حکم، فعالیت (کار) و قضاوت ذهن است در میان تصوراتی که از راه حس یا راههای دیگر وارد ذهن شده است. علیهذا اختلاف نظر حسی و عقلی به ترتیبی که در باب تصورات جریان دارد در باب تصدیقات جریان ندارد.

در باب تصدیقات اختلاف نظر دیگری می‌تواند وجود داشته باشد و آن اینکه:

تردیدی نیست که پاره‌ای از قضاوتها خود به خود برای ذهن دست نمی‌دهد یعنی صرف تصور موضوع و محمول برای قضاوت و حکومت ذهن کافی نیست، عوامل دیگری می‌بایست دخالت کند تا ذهن بتواند قضاوت کند؛ و همچنین تردیدی نیست که یکی از عوامل مستعد کردن ذهن برای قضاوت و حکومت‌های جزئی، احساس است (از قبیل قضاوت درباره اینکه این کاغذی که در دست من است سفید است) و برای قضاوتهای کلی و عمومی تجربه و آزمایش عملی است از قبیل تمام اطلاعات علمی ما راجع به طبیعت؛ مثلًا ما به طور کلی حکم می‌کنیم که «اجسام در اثر حرارت انبساط پیدا می‌کنند» و بدیهی است که اگر تجربه و آزمایش عملی در کار نبود ذهن هیچکس این قضاوت و حکومت را نمی‌کرد.

حالا باید دید آیا تمام قضاوتها و حکومتهای کلی و عمومی با دخالت تجربه و آزمایش صورت می‌گیرد و یا آنکه پاره‌ای احکام و قضاوتها هست که بدون هیچ عامل خارجی صورت می‌گیرد یعنی تنها تصور موضوع و محمول برای قضاوت ذهن کافی است (بدیهیات اولیه تصدیقیه به اصطلاح منطق)؟ و بر فرض اینکه ما تصدیقاتی غیر از تصدیقات تجربی داشته باشیم آیا ابتدا آن تصدیقات در ذهن وجود پیدا می‌کند و

سپس تصدیقات تجربی یا آنکه کار به عکس است؟

در ضمن این مقاله خواهد آمد که تصدیقات تجربی مؤخر است از یک سلسله تصدیقات غیر تجربی و بعلاوه توضیح داده خواهد شد که اگر آن تصدیقات غیر تجربی را از ذهن بگیریم محال و ممتنع است که ذهن از راه تجربه به تصدیقی نائل شود، و تمام تصدیقات تجربی متکی است به اصولی که از غیر راه تجربه، ذهن آنها را تصدیق کرده است و به عبارت دیگر اگر آن تصدیقات ما قبل تجربه را از ذهن بگیریم بشر هیچ گونه علمی به هیچ چیزی، چه در مسائل طبیعی و چه در مسائل غیر طبیعی، نمی‌تواند داشته باشد و کاخ علم و معلومات بشر یکباره ویران می‌شود؛ یعنی تردید یا انکار آن اصول غیر تجربی مساوی با سوفسطائی‌گری است.

غالباً این دو مطلب که یکی مربوط به مبحث تصورات است و دیگری مربوط به مبحث تصدیقات، با یکدیگر اشتباه می‌شود. علیهذا ما هر چند تصوراتی مقدّم بر تصورات احساسی نداریم ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم. بیان و توضیح بیشتر مطلب بالا با توجه به آنچه دانشمندان قدیم و جدید در این زمینه گفته‌اند بعداً خواهد آمد.

۲. ما قبلًا نظریه عقلیون و نظریه حسیون جدید اروپا را کاملًا شرح دادیم و گفتیم که عقلیون بعضی از تصورات را ذاتی و فطری عقل می‌دانند و معتقدند که آن تصورات هیچ گونه استناد و ارتباطی به حس و محسوسات ندارد، و همچنین نظریه ارسطو و دانشمندان اسلامی را راجع به عقل و حس و رابطه معقولات و محسوسات اجمالًا بیان کردیم و تذکر دادیم که نظریه عقلی و نظریه حسی به این صورتی که در قرون جدیده مطرح شده بی‌سابقه است و مخصوصاً نظریه عقلی که مبتنی است بر اینکه بعضی از تصورات، فطری و ذاتی عقل و لازم لاینفک آن است- که اولین بار از طرف دکارت اظهار شد- هیچ سابقه ندارد. ولی بعضی از دانشمندان خیال کرده‌اند که تمام کسانی که به تصورات بدیهی عقلی قائلند آن تصورات را فطری و ذاتی عقل می‌دانند و لهذا بسیار دیده می‌شود که ارسطو و فارابی و ابن سینا را جزء عقلیون (به معنای مصطلح جدید کلمه) به شمار می‌آورند؛ ولی این گمان باطل است زیرا هیچ لزومی ندارد که ما «بدیهیات تصوریه عقلیه» را فطری و ذاتی عقل بدانیم؛ هیچ مانعی ندارد که آن بدیهیات به تدریج برای ذهن حاصل شوند و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع نماید. ما عبارت صدر المتألهین را راجع به اینکه تمام بدیهیات اولیه عقلیه پس

از پیدایش صور محسوسه برای ذهن حاصل می‌شود قبلًا نقل کردیم و به تفصیل بیشتری بعداً نقل خواهیم کرد و در متن مقاله کیفیت انتزاع آن بدیهیات از صور محسوسه بیان خواهد شد.

مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا همین اشتباه برایش رخ داده و خیال کرده است که تمام کسانی که به بدیهیات اولیه عقلیه قائلند آن بدیهیات را فطری و ذاتی عقل می‌دانند. مشارالیه در جلد سوم سیر حکمت در اروپا در مقدمه‌ای که بر فلسفه فیخته [1] نوشته و نظریه عقلیون و حسیون را شرح داده است می‌نویسد:

> «دکارت ... مانند پیشینیان از اصحاب عقل مدعی شد که بعضی معلومات و ادراک پاره‌ای از حقایق در نفس انسان سرشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست و به حس و تجربه بستگی ندارد.»

آنگاه در پاورقی توضیح می‌دهد: «شبیه به آنچه دانشمندان ما به عقل بالملکه منتسب می‌کنند». در جاهای دیگر آن کتاب نیز همین اشتباه تکرار شده است.

آنچه دکارت معتقد است با آنچه پیشینیان از اصحاب عقل گفته‌اند به کلی متفاوت است و مخصوصاً با آنچه دانشمندان ما به عقل بالملکه منتسب می‌کنند کوچکترین شباهتی ندارد زیرا اولًا دکارت آن تصورات را خاصیت ذاتی عقل می‌داند و مدعی است که همان طوری که خاصیت ذاتی جسم بعد داشتن است خاصیت ذاتی عقل ادراک این مفاهیم فطری است و آن مفاهیم به هیچ چیز بستگی ندارد مگر به خود عقل، ولی دانشمندان ما معتقدند که تمام معقولات به تدریج پیدا می‌شوند و از محسوسات آغاز می‌شود و تمام معقولات حتی «بدیهیات اولیه» یک نوع وابستگی به محسوسات دارند.

ثانیاً نظر دکارت غالبا به یک سلسله «تصورات» است که خودش نام می‌برد و او معتقد است که ما تصورات فطری و ما قبل احساس داریم، ولی آنچه این دانشمندان در باب عقل بالملکه گفته‌اند ناظر به «تصدیقات» است یعنی ناظر به این است که ما تصدیقاتی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم، و چنانکه در نکته ۱ گفته شد بین این دو مطلب فرق بسیار است.

---

1. Fichte

و همین توهّم که هر کس به تصورات بدیهی اولی قائل است پس می‌بایست آن تصورات را فطری و ذاتی عقل بداند موجب شده است که دانشمندان درباره ارسطو متحیر بمانند، بعضی او را حسی و بعضی عقلی بدانند و بعضی دیگر او را متهم به تذبذب کنند زیرا دیده‌اند ارسطو یک جا به مخالفت افلاطون برخاسته و حس را مقدم بر عقل، و ادراکات جزئی را مقدم بر ادراکات کلی شمرده و یک جا در منطق خویش از بدیهیات اولیه عقلیه سخن رانده، و نتوانسته‌اند درک کنند که بین این دو سخن منافاتی نیست. هر چند از ارسطو چیزی که مقصود حقیقی او را بیان کند نقل نشده ولی ممکن است که با روشی که دانشمندان اسلامی پیش گرفته‌اند نظریه ارسطو را توجیه کرد.

۳. برای آنکه ذهن خواننده محترم از یک اشتباه لفظی مصون بماند ناچاریم توضیح زیر را بدهیم:

واژه «ادراکات فطری» در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی استعمال می‌شود:

الف. ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست، از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج، که حتی سوفسطائی نیز در حاقّ ذهن خود نمی‌تواند منکر آن باشد. ما در مقاله ۲ کلمه «فطری» را به این معنا استعمال کردیم (رجوع شود به پاورقی صفحه ۸۲). این سنخ ادراکات تصوری و تصدیقی را می‌توان «ادراکات عمومی» نامید.

ب. ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است، از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای «نفس» معلوم هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. به عقیده صدر المتألهین فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است.

ج. در باب برهان منطق به قضایایی که برهانشان همواره همراه آنهاست و هیچوقت در نفس، حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست «فطریات» می‌گویند (قضایا قیاساتها معها).

د. ادراکات و تصوراتی که خاصیت ذاتی عقل است و هیچ گونه استنادی به غیر

عقل ندارد.

در این مقاله آنجا که ادراکات فطری مورد انکار قرار می‌گیرد معنای چهارم مقصود است و همین معناست که دکارت و پیروانش به آن قائلند و حسیون منکرند. ما با اینکه تصورات فطری به معنای چهارم را منکریم، به تصورات و تصدیقات فطری به معنای اول– یعنی ادراکاتی که تمام اذهان خواه و ناخواه در آنها علی‌السویه‌اند– اعتقاد داریم و راه آن را در طی خود مقاله بیان می‌کنیم، ولی تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم در فلسفه اروپا بین این دو جهت تفکیک نشده یعنی قائلین به تصورات فطری به معنای اول همانها هستند که به فطریات به معنای چهارم قائلند و تمام کسانی که منکر فطریات به معنای چهارم هستند منکر فطریات به معنای اول نیز هستند و آن دانشمندان چنین پنداشته‌اند که تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر راهی جز اینکه آنها را خاصیت ذاتی عقل بدانیم ندارد و اگر تصورات ذاتی عقل را انکار کنیم چاره‌ای نیست از این که تصورات عمومی و یکسان برای همه بشر را نیز انکار کنیم؛ ولی در این مقاله این دو قسمت از یکدیگر تفکیک شده و در عین این که تصورات ذاتی عقل (فطری به معنای چهارم) مورد انکار قرار گرفته، تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر (فطری به معنای اول) اثبات شده و راه آن نیز بیان گردیده. توضیح بیشتر در طی خود مقاله خواهد آمد.

۴. مادیین جدید خود را پیرو نظریه حسیون قلمداد می‌کنند و مدعی هستند که تمام عناصر اولیه فکر بشر از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و تمام محتویات ذهنی انسان را همان عناصر حسی یا ترکیب یافته و تکامل یافته آن عناصر تشکیل می‌دهد.

این جمله در کلمات مادیین، از انگلس تا لنین و استالین، بسیار مکرر می‌شود:

«دنیای سوبژکتیو [1] (ذهنی) انعکاسی است از دنیای اوبژکتیو [2] (عینی).»

مادیین کوشش می‌کنند که تمام تصورات و مفاهیم را از مجرای یکی از حواس توجیه کنند. علیهذا تمام ایراداتی که بر حسیون وارد است مبنی بر وجود یک سلسله

1. subjective
2. objective

عناصر بسیط ذهنی که از مجرای مستقیم هیچیک از حواس قابل توجیه نیست، بر مادیین نیز وارد است. بعلاوه یک سلسله ایرادات دیگر نیز وارد است مبنی بر اینکه حسیون که فقط به حس تکیه کرده‌اند حدود حس را (فی‌الجمله) تشخیص داده‌اند و لهذا مسائل فلسفه اولی را که از راه حس و آزمایش عملی قابل تحقیق نیست از قلمرو مداخله خود خارج ساخته‌اند و اظهار داشته‌اند که این مسائل نفیاً و اثباتاً از حدود قضاوت فکر بشر خارج است؛ ولی مادیین این معنی را تشخیص نداده‌اند. حقیقت این است که اگر کسی با نظریات بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب علم و معلوم و عقل و معقول و بالاخره درباره ذهن و ادراکات ذهنی درست آشنا شود، و درک کند که آنها در چه عمقی سیر می‌کرده‌اند و در صدد حل چه مشکلاتی بوده‌اند، آنگاه نظری هم به گفتارهای مادیین بیفکند به خوبی درک می‌کند که پیشوایان مادیین اساساً از این مراحل دورند. مادیین پیش خود خیال کرده‌اند با گفتن جمله «دنیای ذهنی انعکاسی از دنیای عینی است» تمام مشکلات حل می‌شود، در صورتی که هزارها نکته باریکتر ز مو در مسائل ادراکی وجود دارد که مادیین به کلی از آنها بی خبرند.

۵. چنانکه از اشاراتی که در این مقدمه گذشت و تفصیلًا در خود مقاله خواهد آمد [پیداست]، اساس نظریه این مقاله بر این است که ادراکات جزئی مقدّم است بر ادراکات کلی، و ما احیاناً در تعبیرات خود می‌گوییم ادراکات حسی مقدّم است بر ادراکات عقلی.

البته نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور ما از حواس، خصوص همین حواس ظاهره و باطنه معمولی است که همه آنها را می‌شناسند، زیرا ما در اینجا در صدد استقصای حواس عمومی افراد بشر و یا در صدد بیان اینکه ممکن است بعضی از افراد بشر حسی علاوه بر حسهای معمولی داشته باشند نیستیم.

و همچنانکه در متن مقاله خواهد آمد ما از یک فرمول کلی پیروی می‌کنیم و آن اینکه «هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی حضوری است خواه آن علم شهودی حضوری به وسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را می‌شناسند حاصل شود و یا به وسیله دیگر».

و از این رو این نظریه با القائاتی که به اولیاء وحی و الهامات و مکاشفات می‌شود منافاتی ندارد زیرا آن القائات نیز از یک نوع علوم شهودیه حضوریه سرچشمه می‌گیرد و به عبارت دیگر به وسیله حسی ماوراء حواس معمولی صورت می‌گیرد. عرفا

در زمینه آن حس، سخنان زیادی دارند. روان‌شناسی جدید نیز که متکی به تجربیات و آزمایشهای عملی است وجود چنین حس مرموزی را تصدیق می‌کند.

ویلیام جیمز روان شناس و فیلسوف معروف امریکایی (۱۸۴۲- ۱۹۱۰ م) می‌گوید:

«آنچه انسان آن را «من» می‌خواند و خود آگاهی دارد، در احوال عادی دایره‌اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمی‌کند ولیکن این دایره محدود، حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم به روی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا می‌گردد و بسی چیزها بر او مکشوف می‌شود که در حال عادی درش به روی او بسته است.»

مرحوم فروغی می‌گوید:

«این فقره را که انسان، گذشته از ضمیر خود آگاه ضمیر دیگری دارد که معمولا از آن آگاه نیست ولکن بعضی اوقات آثاری از آن بروز می‌کند و معلوماتی به انسان می‌دهد که از عهده حس و عقل بیرون است، پیش از ویلیام جیمز نیز دانشمندان دیگر که در روان‌شناسی کار کرده بودند به آن برخورده و آن را «من ناخود آگاه» نامیده بودند. ویلیام جیمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایره محدود و مسدود «من» به آن حریم که گفتیم پا می‌گذارد و در «من نا خود آگاه» وارد می‌شود و با «من» های دیگر که در حال عادی درشان به روی او بسته است مرتبط می‌گردد و به این طریق ضمایر به یکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر می‌شوند و شخص بدون واسطه حس و عقل به حقایقی بر می‌خورد و در عوالمی سیر می‌کند که تمتعات روحانی در می‌یابد و به کمال نفس نزدیک می‌شود و خود را به خدا متصل می‌بیند و درمی‌یابد که حدود زندگانی‌اش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده، روحش بزرگ و شریف شده و از غیب مدد می‌گیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا می‌یابد.»

مولوی می‌گوید:

جسم ظاهر، روح مخفی آمده است / جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی‌تر بود / حس به سوی روح زوتر ره برد

روح وحـی از عقـل پنهـان‌تـر بـود زانکه او غیب است و او زان سر بود
آن حسی که حق بدان حس مظهر اسـت نیست حس این جهان آن دیگر است
حس حیـوان گـر بدیـدی آن صـور بایزیـد وقـت بـودی گـاو و خـر

پیدایش کثرت در علم و ادراک

در مقاله گذشته یکی از نتایج اساسی که گرفتیم این بود که علوم و ادراکات، منتهی به حس می‌باشد و البته کسی که برای نخستین بار این قضیه را نگاه کند این حکم را کلی و عمومی تلقی خواهد کرد به این معنی که همه علوم و ادراکات یا بی واسطه حسی می‌باشند یا به واسطه تصرفی که در یک پدیده حسی انجام گرفته پیدا شده‌اند و اگر با واسطه یا بی واسطه پای حس در میان نباشد علم و ادراکی موجود نخواهد بود.

ولی حقیقت جز این است، زیرا نتیجه هر برهانی در اندازه عموم خود تابع برهان خود می‌باشد و برهانی که برای اثبات این حکم اقامه کردیم به این عموم و شمول نبود؛ چه، برهان ما[1] ناطق بود به اینکه هر ادراک و علمی که به نحوی منطبق

---

۱. اشاره است به برهانی که در مقاله چهارم از دو راه اقامه شد برای اثبات اینکه هر تصور کلی قابل انطباق به افراد محسوسه باشد از قبیل تصور انسان و درخت و رنگ و شکل و مقدار و صوت خواه ناخواه باید از راه حواس و تماس مستقیم با واقعیت شئ محسوس از برای انسان پیدا شده باشد و ممکن نیست خود به خود و بالفطره برای

به محسوس می‌باشد اولا به لحاظ ارتباطی که میان مدرکات موجود است و ثانیاً به لحاظ عدم منشئیّت آثار که مدرک و معلوم ذهنی دارد، یا خود محسوسی است از محسوسات و یا مسبوق است به محسوسی از محسوسات، مانند انسان محسوس که

عقل حاصل باشد (رجوع شود به صفحات ۲۰۰- ۲۰۱). آن برهان صرفا متوجه این هدف بود که معرفت و شناسایی طبیعت مستقیما از راه ادراکات حسی جزئی آغاز می‌شود و تمام تصورات بشر مربوط به طبیعت در اثر برخورد قوای ادراکی با طبیعت عینی خارجی تولید شده است و درباره این گونه تصورات است که با قطع نظر از مسامحه در تعبیر می‌توان گفت «دنیای ذهن انعکاسی از دنیای عینی است».

همان طوری که در مقاله ۴ گذشت آزمایشهای عمومی نیز گواهی می‌دهد که هر کس فاقد حسی از حواس است همان طوری که قدرت احساس جزئی یک سلسله محسوسات مربوط به آن حس را ندارد قدرت ادراک عقلی و کلی و تصور علمی آن را نیز ندارد و این جمله معروف منسوب به ارسطو: «من فقد حسّا فقد علما» که از دیر زمان در زبان اهل علم شایع است در همین زمینه گفته شده است، ولی آن برهان و این آزمایش تنها در مورد تصورات و مفهوماتی بود که قابل انطباق به محسوس باشند از قبیل مفهوم انسان و درخت و مقدار و رنگ و شکل نه در مورد تمام تصورات، زیرا بعداً گفته خواهد شد که بالضروره ذهن بشر واجد یک سلسله تصورات دیگری نیز هست که از راه هیچیک از حواس قابل توجیه نیست و ناچار از راههای دیگر و به ترتیبهای دیگر وارد ذهن می‌شوند و در عین حال گفته خواهد شد که آن تصورات نیز هر چند مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند خود به خود و بالفطره نیز در عقل موجود نیستند بلکه ذهن پس از نائل شدن به یک سلسله ادراکات حسی به ترتیبهای مخصوص به آنها نائل می‌شود. بیان اجمالی بالا که نظریه این مقاله را در مسأله «راه حصول علم» (مسأله ۲ از سه مسأله‌ای که در مقدمه مقاله گذشت) شامل است متضمن چند جهت است و ما برای جلوگیری از تشویش ذهن خواننده محترم، این جهات را تجزیه و از یکدیگر تفکیک می‌کنیم:

۱. ذهن در ابتدا از هیچ چیزی هیچ گونه تصوری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط استعداد پذیرفتن نقش را دارد، بلکه به بیانی که بعداً گفته خواهد شد نفس در ابتدای تکوّن فاقد ذهن است. علیهذا تصورات فطری و ذاتی که بسیاری از فلاسفه

خود محسوس است و انسان خیالی و کلی که مسبوق به انسان محسوس می‌باشند؛ و در همین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست ناچار هیچ گونه ادراک و علمی نیز پیدا نخواهد شد. پس برهان مزبور این حکم را از راه رابطه‌ای که یک سلسله از

جدید اروپا قائل شده‌اند مقبول نیست.

۲. تصورات و مفاهیمی که قابل انطباق بـه محسـوس هسـتند از راه حـواس وارد ذهن شده‌اند لاغیر.

۳. تصورات ذهنی بشر منحصر نیست به آنچه منطبق به افراد محسوسه می‌شود و از راه حواس بیرونی یا درونی مستقیماً وارد ذهن شده است؛ تصورات و مفاهیم زیـاد دیگری هست که از راههای دیگر و ترتیبهای دیگر وارد ذهن شده است.

۴. ذهن هر مفهومی را که می‌سازد پس از آن است که واقعیتی از واقعیـات را بـه نحوی از انحاء حضوراً و با علم حضوری پیش خود بیابد.

۵. نفس که در ابتدا فاقد همه تصورات است آغاز فعالیت ادراکی‌اش از راه حواس است.

این جهات پنجگانه به تدریج در ضمن مقاله تشریح خواهد شد.

صدر المتألهین از راه بساطت نفس برهان اقامه می‌کند که فعالیت ادراکی نفـس از راه حواس آغاز می‌شود و هر یک از معلومات و معقولات یا مستقیماً از راه حـس بـه دست آمده است و یا آنکه جمع شدن ادراکات حسی، ذهن را برای حصول آن معلـوم مستعد کرده است و نفس از ناحیه ذات خـود (بـالفطره) نمـی‌توانـد ادراکـی از اشـیاء خارجی داشته باشد و آنها را تعقل کند.

وی در مباحث عقل و معقول اسفار فصلی تحت عنوان «در اینکه نفس بـا اینکـه بسیط است چگونه بر اینهمه تعقلات بسیار قادر است» منعقد کرده و خلاصه آن فصل این است:

«کثرت معلولات به طور کلی یا به واسطه کثرت علل ایجاد کننده اسـت و یـا بـه واسطه کثرت محلهای قبول کننده و یا به واسطه کثرت آلات و یا به واسطه ترتب طولی و علت و معلولی که بین خود معلولات است. در مورد نفس و معلومات وی ممکن نیست که این تکثر از ذات نفس سرچشمه بگیرد زیرا نفس بسیط است و از بسیط ممکن نیست متکثرات صادر شود و بر فرض ترکب، جهات ترکیبی نفس وافی

مدرکات با محسوس داشته و ترتب آثاری که بالقیاس به محسوسات در مورد آنها نبوده اثبات می‌نماید و تنها ادراکی را که قابل انطباق به حس بوده و منتهی به حس نیست نفی می‌کند و اما مطلق ادراکی را که منتهی به حس نباشد نفی نمی‌کند، پس اگر

نیست به اینهمه تعقلات کثیره. و همچنین ممکن نیست که این تکثر مستند به جهات متکثره قابل باشد زیرا در مورد معلومات، قابل نیز خود نفس است. و همچنین ممکن نیست تکثر معلومات را از راه ترتب طولی معلومات توجیه کرد زیرا می‌دانیم بسیاری از معلومات است که رابطه طولی یعنی علیت و معلولیت بین آنها نیست؛ مثلًا نه می‌توان گفت که تصور سفیدی تولید کننده تصور سیاهی است و نه می‌توان گفت تصور سیاهی تولید کننده تصور سفیدی است. پس، از هیچیک از این سه راه نمی‌توان تکثر معلومات را توجیه کرد. تنها راه صحیح توجیه تکثر معلومات، کثرت آلات حسیه است.

کثرت آلات حسیه از یک طرف و تعدد احساسهای جزئی از طرف دیگر که در طول زمان به واسطه حالات و شرایط و حرکات و کوششهای مختلف که انسان برای اغراض و غایات مختلف می‌کند پیدا می‌شود، موجب می‌شود که صور محسوسه زیادی در ذهن جمع شود. این اجتماع و تراکم ادراکات حسی، نفس را مستعد می‌کند برای پیدایش بدیهیات تصوری و بدیهیات تصدیقی. پس از پیدایش بدیهیات، تکثر معلومات به طور دیگری آغاز می‌شود به این نحو که ذهن آنها را با شکلها و صورتهای مختلف ترکیب می‌کند و حدود و قیاسات می‌سازد و به انواع نتایج نائل می‌شود و از این راه علوم نظری را کسب می‌کند و قدرتِ تا بی‌نهایت جلو رفتن را پیدا می‌کند و خلاصه اینکه پیدایش بدیهیات اولیه کثیره مستند است به کثرت آلات حسیه و کثرت احساسهای جزئی، و پیدایش و تکثر علوم نظری مستند است به انواع ترکیباتی که در بدیهیات صورت می‌گیرد و البته در خصوص معلومات نظری به حسب رابطه‌ای که بین هر مقدمه و نتیجه‌اش هست ترتب علّی و معلولی بر قرار است.»

خوانندگان محترم آگاهند که در مشاجره عظیم و طولانی حسیون و عقلیون که در مقدمه مقاله بیان شد تنها راهی که حسیون در مقام رد عقیده عقلیون پیدا کرده‌اند همان راه آزمایش است که اشاره شد، ولی این برهان و برهانی که در مقاله ۴ گذشت، برای کسانی که به اصول فلسفی آگاهند دلیل قاطعی است بر نفی ادراکات فطری به آن ترتیبی که عقلیون فرض کرده‌اند.

ادراکی فرض شود که قابل انطباق به حس نیست چنین ادراکی را برهان مزبور نفی نمی‌کند.

با نظری دقیق‌تر مفاد برهان[۱] این است که به مقتضای بیرون نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است؛ یعنی در مورد هر علم حصولی علمی

نکته‌ای که لازم است تذکر داده شود این است که برهان مزبور تنها عقیده عقلیون جدید را باطل می‌کند اما نظریه منسوب به افلاطون مبتنی بر وجود قبلی روح و مشاهده «مثل» با این دلیل قابل ابطال نیست. در مقام رد نظریه افلاطون ادلّه دیگری مبتنی بر حدوث نفس و مادی بودن ابتدائی آن موجود است که در جای خود مسطور و از حدود این مقاله خارج است.

۱. خلاصه این نظریه این است که قوه مدرکه یا قوه خیال قوه‌ای است که کارش صورت گیری و عکسبرداری از واقعیات و اشیاء است، چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی). تمام تصورات ذهنی که در «حافظه» مجتمع و متمرکز است و اعمال متعدد و مختلف ذهنی بر روی آنها واقع می‌شود به وسیله این قوه تهیه شده است. این قوه به خودی خود نمی‌تواند تصوری تولید کند، تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که اگر با واقعیتی از واقعیتها اتصال وجودی پیدا کند صورتی از آن واقعیت می‌سازد و به حافظه می‌سپارد. پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهن، ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت قوه مدرکه است و البته قوه مدرکه که کارش صورت گیری و عکسبرداری است از خود وجود مستقل و جدا ندارد بلکه شعبه‌ای است از قوای نفسانی، و ارتباط و اتصال وجودی وی با واقعیتی از واقعیتها هنگامی است که خود نفس با آن واقعیت اتصال وجودی پیدا کند. پس می‌توان گفت که شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهن اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت نفس است و چنانکه بعداً گفته خواهد شد اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد. علیهذا فعالیت ذهن یا قوه مدرکه از اینجا آغاز می‌شود؛ یعنی همین که نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت قوه مدرکه (قوه خیال) که در این مقاله به «قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی» نامیده شده صورتی از آن می‌سازد و در «حافظه» بایگانی می‌کند و به

حضوری موجود است. پس، از روی همین نظر می‌توان دایره برهان را وسیع‌تر گرفت و از برای نتیجه، عموم بیشتری به دست آورد. می‌گوییم چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون نمایی را داشته و صورت وی می‌باشد باید

اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد.

مطابق این نظریه مبنا و مأخذ تمام علمهای حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علمهای حضوری است و ملاک و مناط علمهای حضوری اتحاد و اتصال وجودی واقعیت شئ ادراک کننده و واقعیت شئ ادراک شده است. بعداً معنی اتصال وجودی واقعیتی با واقعیت نفس را بیان خواهیم کرد. در اینجا لازم است مقدمتاً برای مزید توضیح، فرق علم حضوری و علم حصولی را بیان کنیم (هر چند مکرر در طی این مقالات به فرق ایندو اشاره شده است).

علم حصولی یعنی علمی که واقعیت علم با واقعیت معلوم دوتاست، مثل علم ما به زمین و آسمان و درخت و انسانهای دیگر. ما به این اشیاء علم داریم یعنی از هر یک از آنها تصوری پیش خود داریم و به وسیله آن تصورات که صورتهایی مطابق آن واقعیتها هستند آن واقعیتها را می‌یابیم. در اینجا واقعیت علم، تصویری است که در ذهن ما موجود است و واقعیت معلوم، ذاتی است که مستقل از وجود ما در خارج موجود است. مثلًا ما صورتی از چهره فلان رفیق در حافظه خود داریم و هر وقت بخواهیم به وسیله احضار و مورد توجه قرار دادن آن صورت، چهره رفیق خود را ملاحظه می‌کنیم. بدیهی است که آن چیزی که پیش ما حاضر است و در حافظه ما جا دارد صورتی است از چهره رفیق ما نه واقعیت چهره رفیق ما.

علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شئ ادراک کننده بدون وساطت تصویر ذهنی شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد، مثل آن وقتی که اراده کاری می‌کنیم و تصمیم می‌گیریم یا آن وقتی که لذت یا اندوهی به ما دست می‌دهد. واقعیت اراده و تصمیم و لذت بر ما هویداست و ما در آن حال بدون وساطت تصویر ذهنی، آن حالات مخصوص را می‌یابیم.

این فرق علم حصولی با علم حضوری در ناحیه علم و معلوم بود. یک فرق دیگر بین ایندو در ناحیه عالم است و آن اینکه در علم حضوری قوه مخصوص و آلت

رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از این رو ما باید به واقعی منشأ آثار که منطبق علیه اوست رسیده باشیم یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان

مخصوصی دخالت نمی‌کند بلکه عالم با ذات و واقعیت خود واقعیت معلوم را می‌یابد، اما در علم حصولی یک قوه مخصوصی از قوای مختلف نفسانی که کارش صورت گیری و تصویر سازی است دخالت می‌کند و صورتی تهیه می‌نماید و نفس به وساطت آن قوه عالم می‌شود. مثلًا در حالی که شخص اراده می‌کند و اراده خود را حضوراً می‌یابد، با ذات و واقعیت خود واقعیت اراده را می‌یابد؛ یعنی آن چیزی که اراده را می‌یابد همان خود «من» است بلاواسطه، و نفس تمام واقعیتهای نفسانی مربوط به جنبه‌های مختلف ادراکی و شوقی و تحریکی از قبیل عواطف و شهوات و هیجانات و تحریکات و اشتیاق و اراده و افکار و احکام همه را یکسان می‌یابد و اما هنگامی که به یک واقعیت خارجی با علم حصولی علم پیدا می‌کند، به وسیله یک قوه مخصوص از قوای مختلف نفسانی، یعنی قوه خیال، صورتی از آن واقعیت تهیه کرده است. علیهذا علم حضوری مربوط به یک دستگاه مخصوص از دستگاههای مختلف نفسانی نیست ولی علم حصولی مربوط به یک دستگاه مخصوص است که به عنوان «دستگاه ذهن» یا «دستگاه ادراکی» خوانده می‌شود.

بیان چند نکته در اینجا لازم است:

الف. نفس در ابتدای تکّون و حدوث، هیچ چیزی را با علم حصولی نمی‌داند و از هیچ چیزی تصوری در ذهن خود ندارد حتی از خودش و حالات نفسانی خودش، بلکه اساساً در ابتدا فاقد ذهن است زیرا عالم ذهن جز عالم صور اشیاء پیش نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیزی پیش خود ندارد پس ذهن ندارد پس انسان در ابتدا فاقد ذهن است، بعد به تدریج صور ذهنیه برایش تهیه می‌شود و تصوراتی از اشیاء و تصوری از خود و تصوراتی از حالات نفسانی خود برایش حاصل می‌شود و تشکیل «ذهن» می‌دهد ولی در عین حال با اینکه نفس در ابتدا هیچ چیزی را با علم حصولی نمی‌داند و فاقد ذهن است از همان ابتدای تکوّن و حدوث، خود را و آنچه از قوای نفسانی واجد است به طور علم حضوری می‌یابد زیرا ملاک علم حصولی فعالیت و صورت گیری قوه خیال است و ملاک علم حضوری- چنانکه بعداً

معلوم حضوری با سلب منشئیّت آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد؛ و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان جا به آنها نائل می‌شود و گاهی مدرکات غیرمحسوسه.

خواهیم گفت– تجرد وجود شئ از ماده و از خصائص ماده است. کودک تا مدتی از هیچ چیزی حتی از خود و حالات خود تصوری ندارد ولی در عین حال واقعیت خود و واقعیت گرسنگی و لذت و اندوه و اراده خود را می‌یابد.

ب. بسیاری از دانشمندان در حقیقت علم حضوری تعمق کافی نکرده‌اند و پنداشته‌اند که همواره علم هر کسی به خود و حالات نفسانی خود حضوری است.

شما معمولًا می‌بینید که در مورد علم حضوری می‌گویند «علم حضوری مثل علم هر کسی به خود و به حالات نفسانی خود». این دانشمندان معمولًا بین صور ذهنیه و تصورات مربوط به نفس و امور نفسانی که از نوع علم حصولی هستند و بین علم حضوری نفس به خود و به حالات نفسانی خود که صور ذهنیه دخالت ندارند و از نوع علم حضوری است فرق نگذاشته‌اند.

علم هر کسی به خود و به حالات نفسانی خود دو گونه است: یکی همان یافتن ابتدائی که هر کسی از اول تکوّن و حدوث، خودش از خودش پوشیده نیست و همچنین حالات نفسانی خودش از خودش پوشیده نیست و او همه اینها را بدون وساطت تصویر ذهنی می‌یابد، و یکی دیگر تصوراتی که به تدریج برایش پیدا می‌شود زیرا قوه مدرکه همان طوری که از اشیاء خارجی صورت گیری و تصویر سازی می‌کند، پس از مدتی که از راه حواس و تهیه و جمع آوری صور اشیاء خارجی قوی شد به سوی عالم درونی منعطف شده و از نفس و حالات نفسانی نیز صوری تهیه می‌کند و همه آنها را با علم حصولی معلوم می‌سازد. علیهذا نباید میان تصور «من» و تصور لذت و اندوه و اراده که علم حصولی هستند و خود «من» و خود لذت و اندوه و اراده که علم و معلوم حضوری هستند اشتباه کرد.

در مقام تفکیک، بهترین مثال همان کودک است. کودک لذت می‌برد، رنج می‌کشد، اراده می‌کند؛ آن اراده و آن لذت و آن رنج از وی پوشیده نیستند و همچنین خودش از خودش پوشیده نیست یعنی واقعاً کودک خود و اراده و لذت و رنج خود را

و از همین جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوریه را بررسی نماییم زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشئیّت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود.

و در این تعقیب نظری چون سر و کار ما با علم حضوری است یعنی علمی که معلوم وی با واقعیت خارجی خود- نه با صورت و عکس- پیش عالم حاضر است یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته و بدیهی است که چیزی که غیر ما و خارج از ماست عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هر چیز را بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد[1] *پس خواه و*

حضورا شهود می‌کند ولی چون هنوز دستگاه ذهن وی ضعیف است بلکه در ابتدا فاقد ذهن است تصوری از این امور پیش خود ندارد یعنی با علم عادی معمولی که همان علم حصولی است از خود و از اراده و لذت و اندوه خود خبر ندارد، بعد که به تدریج دستگاه ذهن وی به کار افتاد و با جمع و تهیه صور اشیاء خارجی از راه حواس، ذهنش قوی و غنی شد به خود رجوع می‌کند و تصوری از «من» و تصورهایی از حالات نفسانی خود تهیه می‌نماید.

ج. شک و یقین و تصور و تصدیق و خطا و صواب و حافظه و توجه و تفکر و تعقل و استدلال و تعبیر لفظی و تفهیم و تفهم و فلسفه و علوم، همه مربوط به علمهای حصولی و به عبارت دیگر مربوط به عالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشیاء است و در مورد علمهای حضوری هیچیک از معانی بالا معنا ندارد.

در خاتمه یاد آوری می‌کنیم که دقت برای فهمیدن حقیقت علم حضوری و فرق گذاشتن صحیح آن با علم حصولی، مهمترین شرط لازم فهمیدن نظریه بالا و یک سلسله نظریات دیگری است که فلاسفه بزرگ در مباحث مربوط به تجرد نفس و اتحاد عاقل و معقول و وحدت جمع الجمعی نفس به ثبوت رسانیده‌اند. حتی در میان فلاسفه کمتر اتفاق می‌افتد که لغزشهایی در این مورد حاصل نشده باشد. تمرین و مطالعه و تعمق زیادی لازم است تا مطلب روشن شود.

۱. در اینجا به مناط و ملاک علم حضوری اشاره شده است. سابقاً معنای علم حضوری و فرق آن با علم حصولی را بیان کردیم و نیز گفتیم که مبنا و مأخذ تمام

ناخواه باید خودمان را- یعنی علم خودمان به خودمان را- بررسی کنیم.

اگر با یک نگاه ساده بی‌آلایش نگاه کنیم خواهیم دید که خودمان (من) از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم مشهود ما- چنانکه در مقاله ۳ گذشت- چیزی

علمهای عادی و تصورهای معمولی که از آنها به علم حصولی تعبیر می‌شود علمهای حضوری است و همه آنها از آنجا سرچشمه می‌گیرند.

حالا باید بدانیم که ملاک علم حضوری چیست؟ یعنی چطور می‌شود که یک شئ برای نفس ما با علم حضوری مشهود می‌گردد؟ سابقاً گفتیم که ملاک علم حضوری ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شئ ادراک شده با واقعیت شئ ادراک کننده است. حالا باید بدانیم که این ارتباط و اتصال به چه نحو است و چه نوع نسبت و رابطه‌ای بین عالم و معلوم باید بوده باشد تا منشأ علم حضوری شهودی گردد.

در اینجا چند نظریه است:

الف. تمام حالات نفسانی و از آن جمله تصورات و افکار، خاصیت مستقیم تشکیلات اعصاب و مغز می‌باشند و مادی هستند و لهذا مکانی هستند و می‌توانند با یکدیگر اجتماع و ارتباط مکانی پیدا کنند. علت اینکه ما حالات نفسانی خود را حضوراً پیش خود شهود می‌کنیم این است که ما تصوری از خود داریم (تصور «من») و این تصور که کیفیتی است مادی و مکانی، با سایر حالات نفسانی از قبیل لذت و اندوه و اراده و تصورات دیگر ما فعل و انفعال مادی و اجتماع و ارتباط مکانی پیدا می‌کنند و به عبارت دیگر اتصال وجودی پیدا می‌کنند و همین ارتباط و اتصال است که منشأ علم حضوری شهودی می‌شود. مادیین معمولًا اینطور نظریه می‌دهند.

پاسخ این نظریه این است که در این نظریه اولًا بین تصور «من» که علم حصولی است و غیر از معلوم است و خود «من» که علم حضوری است و عین معلوم است فرق گذاشته نشده است و این اشتباه بزرگی است که همواره باید از آن بر حذر بود. ثانیاً همان طوری که در مقاله ۳ بیان شد ادراکات، مادی و مکانی نیستند و در ماوراء اعمال مخصوص عصبی قرار دارند. ثالثاً همان طوری که در فلسفه تحقیق شده است ارتباط و اجتماع مکانی دو چیز نمی‌تواند ملاک حضور واقعی آن دو چیز پیش یکدیگر واقع شود زیرا دو شئ مکانی هر چند هیچ فاصله‌ای بین آندو نباشد بالاخره هر یک از آنها مکانی را اشغال می‌کنند غیر از مکان دیگری و هرگز ممکن نیست که دو شئ مکانی

است واحد و خالص که هیچ گونه جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد.
و هنگامی که کارهایی را که در دایره وجود خودمان اتفاق افتاده و با اراده و ادراک انجام می‌گیرد مانند «دیدنم» و «شنیدنم» و «فهمیدنم»، بالأخره همه کارهایی

اجتماع حقیقی در مکان پیدا کنند یعنی واقعاً هر دوی آنها مکان واحد را اشغال کنند.

حداکثر اجتماع مکانی دو چیز این است که بین دو نهایت آنها فاصله‌ای وجود نداشته باشد، بلکه یک شیئ مکانی نیز چون قهراً مشتمل بر تجسم و بعد و امتداد است هر جزء مفروضی از آن، جزئی از مکان را اشغال می‌کند غیر از آن جزء مکانی که جزء مفروض دیگر آن شیئ آن را اشغال کرده است و در هر جزء باز اجزائی فرض می‌شود که همه از یکدیگر دور و در عین وحدت اتصالیه، از یکدیگر غایبند؛ یعنی یک شیئ مکانی نیز اجزاء و ابعاض مفروضه‌اش اجتماع حقیقی ندارند و از یکدیگر محتجب و پنهانند و لهذا «مکانی بودن» مناط احتجاب و غیبت است نه مناط انکشاف و حضور؛ و اینکه ما جهان و اجزاء جهان را با اینکه هم از لحاظ ابعاد مکانی و هم از لحاظ بعد زمانی از یکدیگر محتجب و پنهانند همه را در جای خود و در مرتبه خود با هم می‌توانیم درک کنیم از آن جهت است که نفس و ادراکات نفسانی ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و اگر فرضاً نفس نیز یک موجود مکانی و قهراً دارای اجزاء و ابعاد می‌بود نه می‌توانست از خود آگاه باشد و نه از اشیاء دیگر.

ب. علت علم حضوری هر کس به خودش وحدت عالم و معلوم است و اما علت علم حضوری هر کس به حالات نفسانی خودش تأثیر عناصر روحی در یکدیگر است.

توضیح آنکه عناصر روحی هر چند مکانی نیستند ولی تردیدی نیست که در یکدیگر تأثیر و نفوذ دارند.

در فلسفه و روان‌شناسی تأثیر عناصر نفسانی از قبیل عواطف و هیجانات و اشتیاق و تصمیم و احکام و افکار در یکدیگر محقّق و مسلّم شناخته شده است. علت علم حضوری به این حالات نفسانی همان تأثیر و نفوذ عناصر روحی در یکدیگر است. یکی از این عناصر روحی تصور «خود» یا «من» است. در اثر تأثیر و پیوستگی این عنصر با عنصر دیدن و شنیدن و چشیدن و لذت و رنج و غیره، علم حضوری نسبت به این عناصر حاصل می‌شود. این نظریه منسوب به بعضی از روان‌شناسان جدید است.

پاسخ این نظریه این است که اولًا در این نظریه نیز بین واقعیت «من» و تصور

که با قوای درّاکه و وسائل فهم انجام می‌گیرد مشاهده کنیم خواهیم دید که آنها یک رشته پدیده‌هایی هستند که به حسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود ما مربوط بوده و نسبت دارند به نحوی که فرض انقطاع نسبت و فرض نابودی آنها یکی

«من» درست فرق گذاشته نشده. ثانیاً نوع پیوستگی و ارتباط امور نفسانی به نفس درست تشخیص داده نشده است. توضیح اینکه: پیوستگی دو چیز با یکدیگر به دو نحو ممکن است فرض شود: یکی اینکه هر یک از آنها از خود واقعیتی و وجودی مستقل دارند و فقط خاصیت پیوستگی پیدا می‌کنند و به فرض اینکه خاصیت پیوستگی منقطع شود واقعیت آن «دو پیوسته» محفوظ و فقط خاصیت پیوستگی آنها از بین می‌رود، و از این قبیل است تأثیرات متقابلی که بین اجزاء طبیعت در طبیعت است. یکی دیگر اینکه پیوستگی عین وجود و واقعیت یکی از ایندو نسبت به دیگری بوده باشد نه اینکه هر یک از ایندو وجود و واقعیتی داشته باشند و پیوستگی خاصیت آنها باشد. این نوع پیوستگی از قبیل پیوستگی فرع به اصل و معلول به علت است. هر معلولی نسبت به علت ایجادی خودش اینطور است که در درجه اول از خود واقعیتی ندارد که در درجه دوم با علت پیوستگی پیدا کند، بلکه اصل وجود و واقعیت وی و پیوستگی وی یکی است و به اصطلاح صدر المتألهین وجود و واقعیتش عین ارتباط و انتساب و تعلق به علت است. این نوع ارتباط و انتساب البته از یک طرف خواهد بود نه از دو طرف و به اصطلاح «پیوستگی متقابل» نیست یعنی ممکن نیست که دو چیز هر دو نسبت به یکدیگر اینطور باشند و هر دو عین ارتباط و انتساب به یکدیگر باشند بلکه قهراً یکی از ایندو وجود مستقل و مستغنی و دیگری وجود نیازمند و ربطی خواهد داشت بر خلاف قسم اول که متقابل و طرفینی بود.

مطالعه حضوری عمیق و تفکر دقیق در وضع ارتباط و انتساب امور نفسانی به نفس به خوبی روشن می‌کند که از قبیل قسم دوم است نه قسم اول. همان طوری که در متن اشاره شده، دیدن من و شنیدن من و لذت من به نحوی است که اگر مطابق کلمه «میم» را از آنها بگیریم نه این است که فقط خاصیت پیوستگی دیدن من با من از بین می‌رود و دیدن مطلق باقی می‌ماند بلکه فرض انقطاع نسبت بین من و دیدنم عین فرض انعدام و نابودی مطلق آن دیدن است.

ج. در تمام علمهای حضوری همواره عالم عین معلوم است به این معنی که هر

است؛ مثلًا اگر از مطابق خارجی کلمه «شنیدنم» مطابق خارجی جزء «میم» را برداریم یا جدا کنیم دیگر مطابقی از برای بقیه کلمه نداریم و این رشته کارها را همین با خودشان تشخیص می‌دهیم[1] *نه با چیزی دیگر، یعنی خودشان را بی‌واسطه*

یک از حالات نفسانی و اندیشه‌ها و احساسات هم عالم است و هم معلوم و هر یک از آنها خودش خودش را درک می‌کند. بسیاری از فلاسفه و روان‌شناسان جدید این نظریه را دارند.

پاسخ این نظریه روشن‌تر است زیرا اولًا هر کس به طور وضوح خود را یک واحد می‌یابد که می‌بیند و می‌شنود و رنج می‌کشد و لذت می‌برد، و ثانیاً هر یک از این حالات را در حال تعلق و انتساب و ارتباط به واقعیت دیگری که از آن به واقعیت «من» تعبیر می‌شود می‌یابد.

د. ملاک علم حضوری حضور واقعی چیزی پیش چیزی است و این حضور واقعی در جایی محقق می‌شود که پای وجود جمعی در کار باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی که از خصائص ماده است در کار نباشد.

توضیح آنکه هر موجودی که وجود مکانی و زمانی نداشته باشد و از ابعاد و امتدادات و فواصل که مناط تفرق و غیبت است بری باشد («مجرد» به اصطلاح فلسفه) قهراً وجود خودش از خودش و وجود آنچه با وی اتصال و پیوستگی ذاتی داشته باشد (قسم دوم پیوستگی که در بالا شرح داده شد) از خودش پنهان نیست و قادر است خود را و آنچه با وی پیوستگی ذاتی دارد دریابد و حضوراً وجدان کند. به عبارت دیگر ملاک علم حضوری این است که واقعیت معلوم از واقعیت عالم محتجب و پنهان نباشد و این هنگامی محقق خواهد بود که پای ابعاد و امتدادات مکانی و زمانی در کار نباشد خواه آنکه واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند مثل علم حضوری نفس به خود و یا اینکه معلوم فرع و وابسته وجودی وی باشد مثل علم حضوری نفس به آثار و احوال خود. پس همان طوری که در متن بیان شده «ما واقعیت هر چیز را (با علم حضوری) بیابیم یا عین ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد». محققین فلاسفه اسلامی این نظریه را انتخاب کرده‌اند و کسی که بیش از همه در این باب تحقیقات نیکو کرده صدرالمتألهین است.

۱. غالبا کسانی که از متدها و روشهای گوناگون مطالعه اشیاء که در علوم مختلف

می‌فهمیم؛ یعنی شنیدن من به خودی خود شنیدن من است نه اینکه در آغاز پیدایش، یک پدیده مجهول بوده و پس از آن با عکسبرداری و صورت گیری فهمیده می‌شود که شنیدن من است. پس واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است یعنی با علم حضوری معلوم می‌باشد.

و همچنین [۱] قوا و ابزارهایی که به وسیله آنها این کارهای معلوم بالذات را انجام

معمول است آگاهی ندارند خیال می‌کنند که تنها روش و یگانه اسلوب صحیح مطالعه موجودات همان روش تجربی است و تنها نظریه‌ای قابل قبول است که بتوان آن را با آزمایش و تجربه تأیید کرد و آنچه را از این قبیل نیست جزء فرضیات خیالبافانه باید شمرده شود؛ و چون نظریه فوق گواهی از تجربه ندارد و در آزمایشگاهها و لابراتوارها تأیید نشده است و عملا در خارج نمی‌توان آن را نشان داد پس قابل قبول نیست.

ما فعلًا نمی‌توانیم وارد بیان روشها و اسلوبهای گوناگون که در علوم مختلف معمول است بشویم. همین قدر در مقام پاسخ به این شبهه کودکانه می‌گوییم به اتفاق دانشمندان، ما برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی و کیفیت و نحوه وجود آنها هیچ راهی بهتر از مراجعه مستقیم به ضمیر خود و «درون بینی» نداریم و این نحوه مطالعه اگر با تجهیزات منطقی و فلسفی کامل شخص مطالعه کننده توأم باشد به نتایج قطعی و یقینی می‌رساند.

روان‌شناسی جدید در میان روشهای گوناگونی که به کار می‌برد این روش را که به عنوان «روش داخلی» یا «روش ذهنی» یا «درون بینی» یا «دانستن بلاواسطه» خوانده می‌شود به عنوان اصلی‌ترین روشها می‌شناسد.

فلیسین شاله در متدولوژی فصل روانشناسی می‌گوید:

«حوادث مادی چون در «مکان» جای دارد به وسیله حواس شناخته می‌شود و مردم بسیاری می‌توانند آنها را دریابند، مثلًا خورشید را همه می‌بینند و گرمی آن را همه حس می‌کنند؛ اما حوادث نفسانی چون در «مکان» واقع نیست به واسطه حواس هم شناخته نمی‌شود، فقط آنچه آنها را در می‌یابد همان وجدان است، چنانکه از غوغایی که در اندرون من خسته دل رخ می‌دهد و حکمی که می‌کنم و تصمیمی که می‌گیرم تنها خود من وجدان و آگاهی دارم و این حوادث روحی را مستقیما فقط وجدان خود شخص می‌تواند دریابد.»

---

۱. تا اینجا سه نوع علم حضوری بیان شد:

می‌دهیم و هنگام استعمال به کار می‌اندازیم دانسته به کار می‌اندازیم نه اینکه با وسائل و قوای دیگری کشف کرده و سپس به کار انداخته باشیم. ما تصرفات عجیب و لطیفی که در موقع ادراکات مختلفه در اعضای ادراک انجام می‌دهیم، بی آنکه به این تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضایی که این تصرفات به وسیله آنها انجام می‌گیرد علم داشته باشیم و تشخیص دهیم، امکان پذیر نیست، مانند اعمال تحریک و قبض و بسط که در عضلات گوناگون برای کارهای گوناگون دیدن و شنیدن و بوییدن و جز اینها می‌کنیم.

اشکال و پاسخ

البته برای نخستین بار با شنیدن این سخن، به ذهن انسان خطور می‌کند که اگر اینطور بود انسان یا هر موجود زنده دیگر در آغاز پیدایش خود همه اعضا و اجزای

الف. علم حضوری نفس به ذات خود.

ب. علم حضوری نفس به کارهایی که در دایره وجودش اتفاق می‌افتد.

ج. علم حضوری نفس به قوا و ابزارهایی که به وسیله آنها این کارها را انجام می‌دهد.

نکته‌ای که در اینجا احتیاج به توضیح و تذکر دارد این است که در مشاهده آثار و افعال (قسم دوم) و همچنین مشاهده قوا و ابزار نفسانی (قسم سوم) از آن جهت که این پدیده‌ها از ملحقات و مراتب وجود «من» هستند و به حسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود «من» پیوسته هستند به طوری که وجودشان عین اضافه و نسبت است و فرض انقطاع نسبت عین فرض نابودی آنهاست، هیچگاه متصور نیست که ذهن این دو قسم را جدا از شهود خود «من» شهود کند؛ مثلًا آنجا که ذهن دیدن خود را شهود می‌کند، چون دیدن خود را شهود می‌کند (دیدنم با اضافه به «میم») نه دیدن مطلق را، پس شهود دیدن خود همواره ملازم است با شهود خود.

ما در پاورقیهای مقاله ۳ (صفحه ۱۴۲) استدلال معروف دکارت را (می‌اندیشم پس هستم) که از وجود اندیشه بر وجود نفس استدلال می‌کند، مخدوش دانستیم و گفتیم انسان در مرحله قبل از آنکه وجود اندیشه را در خود بیابد وجود خود را می‌یابد و خود دکارت که می‌گوید «می‌اندیشم» معلوم می‌شود که اندیشه مطلق را

وجود خود را تا آخرین حد حقیقی‌اش می‌فهمید، دیگر نیازی به این همه کاوشهای دور و دراز علمی دانشمندان نبود.

ولی باید متذکر شد که سخن ما در علم حضوری است نه در علم حصولی. آنچه را که ما با بیان گذشته گفتیم که «انسان می‌داند» با علم حضوری می‌داند، و آنچه را

نیافته بلکه اندیشه مقیّد را (با اضافه به «میم»: می‌اندیشم) یافته، پس قبل از آنکه اندیشه خود را بیابد خود را یافته است.

عجب این است که بعضی از دانشمندان اروپا و بعضی از دانشمندان ایرانی که در آثار ابن سینا مطالعاتی دارند گمان کرده‌اند که برهان معروف «انسان معلّق در فضا» که شیخ برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده، با برهان معروف دکارت یکی است و برهان دکارت عیناً متخذ از ابن سینا است.

یکی دانستن این دو برهان اشتباه بزرگی است زیرا ابن سینا از طریق مشاهده بلاواسطه و مستقیم خود نفس (قسم اول از اقسام علم حضوری) وارد شده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی (قسم دوم) وارد شده و وجود اندیشه را واسطه و مبنا قرار داده و آن را دلیل بر وجود نفس گرفته است.

عجب‌تر آنکه این دانشمندان دقت نکرده‌اند که ابن سینا در اشارات به طریقه دکارت و بطلان آن و راه بطلان آن تصریح می‌کند و آن را مخدوش می‌داند. وی در نمط سوم اشارات پس از آنکه برهان معروف انسان معلق در فضا را بیان می‌کند، تحت عنوان «وهم و تنبیه» می‌گوید:

> «ممکن است تو بگویی من ذات خود را بلاواسطه شهود نمی‌کنم بلکه از راه اثر و فعل او به وجود او پی می‌برم. در جواب می‌گوییم اولًا برهان ما دلالت می‌کرد که انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی خود را می‌یابد، ثانیاً هنگامی که فعل و اثری شهود می‌کنی و می‌خواهی آن را دلیل بر وجود خود قرار دهی آیا فعل و اثر مطلق را می‌بینی یا فعل مقید یعنی فعل خود را (با اضافه به «میم»)؟ در صورت اول نمی‌توانی نتیجه بگیری «پس من هستم» زیرا فعل مطلق دلیل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصی (من)، و در صورت دوم پس تو قبل از آنکه فعل را شهود کنی و لااقل در حینی که فعل خود را شهود می‌کنی خود را شهود می‌کنی پس لااقل در حین اینکه وجود فعل بر تو ثابت است وجود خود را ثابت و محقق می‌بینی.»

که دانشمندان با کاوشهای علمی به دست می‌آورند علم حصولی[۱] است و از این روی کاملًا احتمال می‌دهیم که همه کارهای بدنی در موجود زنده، کارهای علمی و ارادی بوده باشند حتی کارهای طبیعی و مزاجی نیز در این صف قرار گیرند چنانکه اتفاقات زیادی به صحت این نظر شهادت می‌دهند اگر چه فعلًا برهانی برای اثبات این نظر در دست نداریم.

به هر حال باید گفت ما با علم حضوری به خودمان و قوا و اعضای درّاکه خودمان و افعال ارادی خودمان علم داریم و در پیش (مقاله ۴) گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری بود

---

۱. پاسخ شبهه بالا از آنچه که سابقاً در مقام فرق میان علم حضوری و علم حصولی گفته شد معلوم می‌شود. از آنچه در سابق گفته شد معلوم شد که علم حصولی مربوط به یک دستگاه مخصوص از دستگاههای نفسانی به نام «دستگاه ذهن» است و معلوم شد که فقط یک قوه خاص است که علم حصولی تولید می‌کند و اما علم حضوری به یک دستگاه خاص اختصاص ندارد و در علم حضوری قوه خاصی دخالت نمی‌کند بلکه نفس با واقعیت خود واقعیت معلوم را می‌یابد، و نیز معلوم شد که فلسفه و علوم محصول یک سلسله اعمال مخصوص مربوط به دستگاه ذهن از قبیل تصور و تصدیق و توجه و دقت و تفکر است و مربوط به علمهای حصولی است و با علمهای حضوری که ربطی به عالم فکر و استدلال ندارد کار ندارد. علیهذا کاوشهای علمی و فلسفی دانشمندان برای به دست آوردن علم حصولی است نه علم حضوری. کاوشهای دانشمندان یا برای اقناع غریزه حقیقت جویی است و یا برای رفع احتیاجات مادی و استفاده عملی و صنعتی. اما غریزه حقیقت جویی وابسته به دستگاه ذهن است و فعالیتهای ذهنی را ایجاب می‌کند. استفاده‌های عملی و صنعتی نیز فرع توجه و دقت و سایر اعمال ذهنیه است و علی ایّ حال معلوم بودن چیزی به علم حضوری، بی نیاز کننده از کاوشهای مخصوص علمی و فلسفی دانشمندان نیست.

۲. این، قسم چهارم از چهار قسم کلی علم حضوری است و سه قسم دیگر آن (ادراک خود، ادراک آثار و افعال خود، ادراک قوا و ابزارهایی که [نفس] این آثار را به وسیله آنها انجام می‌دهد) سابقاً گفته شد.

این قسم عبارت است از یک سلسله خواص مادی از واقعیتهای مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حساسه، با نفس اتصال پیدا می‌کند، از قبیل اثر مادی که

اگر چه میان او و سایر علمهای حضوری بی فرق نیست، ولی باید دانست که این علم حضوری (چهار قسم مذکور) خود به خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد، پس به جای دیگری باید دست دراز نمود.

همان قوه[۱] که بر روی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسب میان

هنگام دیدن در شبکیه پیدا می‌شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تأثیری در آن اثر می‌کنند و آن را به شکل و صورت مخصوصی در می‌آورند.

این قسمت از یک لحاظ مهمترین اقسام علمهای حضوری است زیرا بیشتر صورتهای ذهنی که تهیه و بایگانی می‌شود از همین راه است و از همین راه نفس نسبت به عالم خارج اطلاعاتی کسب می‌کند.

از اینجا معلوم می‌شود که آنچه محسوس ابتدائی و در درجه اول است همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و غیره وارد می‌شود و فعل و انفعالاتی می‌کند و مانند جزء بدن ما می‌شود و ما هیچگاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمی‌کنیم بلکه آنچه ما از راه حس نسبت به دنیای خارج حکم می‌کنیم با مداخله یک نوع تجربه و تعقل است و چون ما همواره با این تجربه و تعقل سر و کار داریم و مانند یک دستگاه خود کار همیشه کار می‌کند از وجودش غفلت داریم، و بعداً توضیح خواهیم داد که حتی اعتقاد به موجود بودن عالم خارج نیز نه مستقیماً از راه احساس به دست آمده و نه بدیهی عقلی است بلکه در تکوین این اعتقاد نیز تجربه و تعقل مداخله کرده است. ما آنجا که حدود حس و عقل، و علم و فلسفه را تعیین می‌کنیم در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

۱. عالم ذهن یا عالم صور اشیاء نزد ما، مخلوق یک دستگاه مجهزی است که اعمال گوناگونی انجام می‌دهد تا عالم ذهن را می‌سازد و ما می‌توانیم مجموع آن دستگاه را به نام «دستگاه ادراکی» بنامیم.

اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام می‌دهد عبارت است از تهیه صور جزئی و نگاهداری و یاد آوری و تجرید و تعمیم و مقایسه و تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال و غیره. همچنانکه سابقاً گفتیم انسان در ابتدا یعنی پیش از آنکه این دستگاه مخصوص به کار بیفتد فاقد ذهن است. به تدریج در اثر فعالیت این دستگاه مجهز به

اجزاء را یافته و حکم می‌کرد (چنانکه در مقاله ۴ بیان شد) این معلومات را می‌یافت در حالی که آثار خارجی نداشتند یعنی صورتهایی بودند که منشأ آثار خارجی نبودند یعنی پیش این قوه با علم حصولی معلوم بودند. پس کار این قوه تهیه علم حصولی بوده در جایی که دسترسی به واقعیت شیئ پیدا کرده و اتصال و رابطه مادی درست نماید. و از طرف دیگر ما از خودمان مشاهده می‌کنیم که خودمان (واقعیت من) در عین حال که به خودمان روشن هستیم همه اقسام ادراکات (حسی، خیالی، کلی، مفرد، مرکب، تصوری، تصدیقی) را در خودمان که یک واحد حقیقی هستیم می‌یابیم (من منم، من می‌بینم، من می‌شنوم، من این محسوس را ادراک می‌کنم، من این سفید را شیرین می‌یابم، من این خیال را می‌فهمم، من این تصدیق و حکم را می‌نمایم) و از این راه قوه نامبرده (تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی) به همه این علوم و ادراکات حضوریه یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آنها را بیابد یعنی تبدیل به پدیده‌های بی اثر نموده و علم حصولی بسازد. اکنون باید دید که آغاز کار وی از کجاست؟

ریشه‌های نخستین ادراکات و علمهای حصولی

در نخستین بار که چشم ما بر اندام جهان خارج افتاد (و البته این سخن به عنوان مثال گفته می‌شود وگرنه پیش از این مرحله مراحل زیادی از حس- و به ویژه از راه لمس- پیموده‌ایم) و تا اندازه‌ای خواص مختلف اجسام را یافتیم، فرض کنیم یک سیاهی و یک سفیدی دیدیم (سیاهی و سفیدی برای مثال اخذ شده و غرض دو خاصه حقیقی از خواص محسوسه اجسام است) مثلًا اول سیاهی را که با حرکت

قوا و جنبه‌های مختلف، عالم ذهن تشکیل می‌شود. حالا باید دید فعالیت این دستگاه از چه نقطه‌ای آغاز می‌شود؟ فعالیت این دستگاه ابتدا از ناحیه یک قوه مخصوص مربوط به این دستگاه که در فلسفه به نام «قوه خیال» معروف است آغاز می‌شود. قوه خیال کارش این است که همواره با هر واقعیتی که اتصال پیدا می‌کند از او عکسبرداری می‌کند و صورتی تهیه می‌نماید و به قوه دیگری به نام «قوه حافظه» می‌سپارد. علیهذا کار این قوه تهیه صور جزئی و تبدیل کردن علم حضوری است به علم حصولی، و از این رو در این مقاله این قوه به «قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی» نامیده شده است.

ابصار به وی رسیده بودیم و پس از وی سفیدی را ادراک کنیم و البته هنگامی که سیاهی را ادراک کردیم معنای وی را با تجرید از حس، ادراک نموده یعنی پیش خود بایگانی و ضبط کرده و پس از آن به ادراک سفیدی پرداختیم، و هنگامی که با حرکت دومی به سفیدی رسیدیم هنگامی است که سیاهی را داریم، همینکه به سفیدی رسیدیم سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت. و معلوم دومی را چون به جایی که اولی را برده بودیم ببریم[۱] مشاهده می‌کنیم که دومی روی اولی نمی‌خوابد چنانکه اولی روی خودش می‌خوابید و می‌خوابد؛ یعنی می‌بینیم سیاهی با سیاهی به نحوی است

---

۱. یکی از اعمال مخصوص ذهنی عمل مقایسه (سنجش) است. از لحاظ ترتیب، قدر مسلّم این است که این عمل پس از عمل تخیل (تبدیل کردن علم حضوری به علم حصولی) و پس از سپردن حداقل دو صورت به قوه حافظه انجام می‌گیرد. هر چند در عمل مقایسه، وجود دو صورت شرط نیست زیرا ممکن است یک چیز، خودش را با خودش سنجید و مقایسه کرد، ولی قدرت ذهن بر این عمل وقتی پیدا می‌شود که حداقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد. ذهن در اثر قوه سنجش، قدرت دارد که هر دو چیز را با یکدیگر (مثال سفیدی و سیاهی متن) و یا یک چیز، خودش را با خودش (مثال سیاهی و سیاهی متن) بسنجد و تطبیق کند و چون در این مرحله مقایسه بین دو مفهوم است و نظر به خارج نیست (به اصطلاح حمل اولی است نه حمل شایع) و دو مفهوم بسیط را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم ذهن بلاواسطه حکم ایجابی یا سلبی می‌نماید یعنی در تصدیق خود احتیاج به «حدّ اوسط» ندارد، و از اینجا معلوم می‌شود که اولین تصدیقهایی که ذهن به آنها نائل می‌شود مربوط به عالم مفاهیم است نه به عالم خارج (حمل اولی است نه حمل شایع). بعضی از روان‌شناسان جدید معتقدند که اولین احکامی که ذهن طفل صادر می‌کند مربوط به خواص اشیاء خارجی است (و قهراً از قبیل حمل شایع است نه حمل اولی) و البته آن هم آن خواصی که با احساسات و تمایلات طفل بستگی دارد (از قبیل «این قند شیرین است») و در حقیقت طفل در احکام اولیه خود ارزش اشیاء را برای خود و به عبارت دیگر منافع خود را از اشیاء بیان می‌کند. تحقیق در این مطلب که آیا اولین احکام ذهن چیست، با غرض این مقاله بستگی ندارد، آنچه با غرض این مقاله بستگی دارد این است که مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت، بلکه ضرورت و امکان و امتناع، پس از توفیق

و نسبتی دارد که آن نسبت را میان سفیدی و سیاهی نمی‌یابیم و در نتیجه آنچه به دست ما آمد یک حملی است (این سیاهی این سیاهی است) و یک عدم الحمل؛ یعنی ذهن نسبتی که میان سیاهی و سیاهی بود میان سیاهی و سفیدی نمی‌یابد و به عبارت دیگر میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست می‌کند ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمی‌دهد و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرر حکم اثباتی، نسبت ساز و حکم درست کن می‌بیند کار انجام ندادن (عدم الفعل) خود را «کار» پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را یک نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می‌اندیشد و در این حال یک نسبت پنداری به نام «نیست»[1] در برابر نسبت خارجی «است» پیدا می‌شود و مقارن این حال دو قضیه درست شده: «این سیاهی این سیاهی است»

یافتن به «حمل چیزی بر چیزی» و بر قرار کردن نسبت بین دو چیز برای ذهن پیدا می‌شود.

بعضی دیگر پنداشته‌اند که اولین حکمی که ذهن صادر می‌کند حکم به وجود دنیای خارج است، و البته این نظریه از چند جهت مخدوش است و لااقل از این جهت که حکم به وجود دنیای خارج فرع این است که ذهن تصوری از «وجود» (هستی) داشته باشد و تصور وجود نه فطری است و نه از راه هیچیک از «حواس» معقول است که وارد ذهن شود و این تصور فقط پس از توفیق یافتن به «حمل» و حکم بین دو چیز برای ذهن دست می‌دهد، پس لازم است قبل از آنکه ذهن حکم می‌کند به وجود عالم خارج لااقل یک حکم دیگر کرده باشد.

۱. یکی از اموری که در منطق و در علم‌النفس مورد توجه است توضیح ماهیت قضیه و تشریح اجزائی است که هر قضیه موجبه یا سالبه مشتمل بر آنهاست.

در این مورد فرضیه‌ها و نظریه‌های زیادی هست. هر چند این نظریه‌ها ارزش منطقی و فلسفی زیادی ندارد ولی چون بعضی از این نظریه‌ها مبتنی بر ملاحظات دقیق نفسانی است و با باریک بینی زیادی اعمال ذهنی و چگونگی و ترتیب آن اعمال در تشکیل قضایا مطالعه شده است، ما مجموع آن نظریه‌ها را برای کسانی که به اصطلاحات منطقی آشنا هستند و مایل‌اند، بیان می‌کنیم و از ایراداتی که به هر یک می‌توان وارد کرد خود داری می‌کنیم و مقدمتاً از یک اشتباه کوچک جلوگیری می‌کنیم و آن اینکه آنچه بالذات مورد توجه منطق یا روان‌شناسی است «قضیه ذهنیه» است و

و «این سفیدی این سیاهی نیست» و حقیقت قضیه نخستین این است که قوه مدرکه میان موضوع و محمول، کاری انجام داده به نام «حکم» (این اوست) و حقیقت قضیه دومی این است که میان موضوع و محمول، کاری انجام نداده ولی این تهیدست ماندن و

اگر از تعبیر لفظی آن (قضیه ملفوظه) سخنی به میان آید بالتبع و بالعرض است.

در قضیه موجبه سه نظریه است:

الف. قضیه موجبه مشتمل بر چهار جزء است: موضوع، محمول، نسبت حکمیّه، حکم؛ یعنی ذهن، موضوع و محمول و نسبت اتحادی ایندو را تصور می‌کند و «حکم» که یک نوع فعل نفسانی است و نظر به خارج دارد، خارجیت آن نسبت تصور شده را، در ذهن تثبیت می‌کند. از کلمات ابن سینا و صدرالمتألهین انتخاب این نظریه استفاده می‌شود.

ب. قضیه موجبه مشتمل بر سه جزء است: موضوع، محمول، حکم یا نسبت حکمیّه. تصور موضوع و محمول کافی است که ذهن برای حکم کردن آماده شود و حکم به اتحاد ایندو در ظرف خارج بکند همچنانکه قضیه لفظیه نیز که مرحله تعبیر آن معانی ذهنیه است (زید ایستاده است) بیش از سه جزء ندارد. مطابق این نظریه حکم و نسبت حکمیه دو چیز نیستند بلکه عین یکدیگرند. متأخرین منطقیین اسلامی غالباً این نظریه را انتخاب کرده‌اند.

ج. قضیه موجبه فقط مشتمل بر دو جزء است: موضوع و محمول. آنجا که ذهن قضاوت می‌کند که (مثلًا) «زید قائم است» نه این است که واقعاً علاوه بر تصور زید و تصور قیام یک عنصر نفسانی دیگری به نام «حکم» وجود پیدا می‌کند، بلکه صرفاً همین قدر است که این دو تصور با هم در وجدان حاضر می‌شوند و با هم مورد توجه واقع می‌شوند. در تمام قضایای ایجابی رابطه‌ای که بین موضوع و محمول است این است که بین وجود ذهنی آنها تلازم برقرار است به این معنی که به خاطر آمدن هر یک از آنها موجب به خاطر آمدن و حاضر شدن دیگری می‌گردد و این امر به سبب قانون کلّی «تداعی معانی» صورت می‌گیرد.

تداعی و تلازم دو تصور ذهنی گاهی به سبب مشابهت است و گاهی به سبب تضاد و گاهی به سبب اینکه در زمان واحد یا در مکان واحد به احساس در آمده‌اند؛ مثلًا ما هر وقت نام «حاتم» را شنیده‌ایم متعاقب آن «بخشندگی» را شنیده‌ایم و حاتم و

کار انجام ندادن را برای خود «کار» پنداشته و او را در برابر کار نخستین، کار دومی قرار داده («نیست» در برابر «است») و چنانکه قوه نامبرده کار خود را که حکم است با یک صورت ذهنی (این اوست) حکایت می‌کرد، فقدان کار را نیز به مناسبت اینکه

بخشندگی همواره توأم با یکدیگر وارد ذهن ما شده‌اند. این معیّت و توأم بودن هنگام ورود، موجب وابستگی ذهنی این دو تصور شده و عادت ذهن ما شده که هر گاه حاتم را به یاد آوریم یا نامش را بشنویم فوراً بخشندگی به یاد ما می‌آید و بالعکس؛ و این است که در ذهن خود می‌یابیم که «حاتم بخشنده است» و خیال می‌کنیم که غیر از تصور «حاتم» و تصور «بخشندگی» چیز دیگری در ذهن وجود پیدا کرده به نام «حکم».

علیهذا حقیقت قضیه موجبه جز دو تصور متلازم و متداعی چیزی نیست. پس قضیه موجبه فقط مشتمل بر دو جزء است: موضوع و محمول. این نظریه را عده‌ای از روان‌شناسان جدید که حسی مذهب‌اند انتخاب کرده‌اند.

در قضیه سالبه پنج نظریه است:

الف. قضیه سالبه مانند موجبه (مطابق نظریه اول) مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبت و حکم.

فرقی که بین ایندو هست این است که در قضیه موجبه همواره یک امر ثبوتی به عنوان محمول با موضوع ارتباط و انتساب پیدا می‌کند و در قضیه سالبه یک امر عدمی با موضوع انتساب و ارتباط پیدا می‌کند.

مطابق این نظریه اختلاف موجبه و سالبه فقط در ناحیه «محمول» است و حقیقت قضیه «زید ایستاده نیست» مساوی است با قضیه «زید نا ایستاده است» و به اصطلاح مفاد قضیه سالبه «ربط السلب» است. این نظریه چندان طرفدارانی ندارد.

ب. قضیه سالبه مانند موجبه (به حسب نظریه دوم) مشتمل است بر سه جزء موضوع و محمول و نسبت حکمیه یا حکم. فرقی که بین ایندو هست در ناحیه نسبت است نه در ناحیه محمول، زیرا نسبت بر دو قسم است: یا ثبوتی است یا سلبی؛ قضیه موجبه مشتمل است بر نسبت ثبوتی و قضیه سالبه مشتمل است بر نسبت سلبی، و به عبارت دیگر ذهن در هر دو مورد موضوع و محمول را با یکدیگر پیوند می‌دهد و بین آنها ارتباط برقرار می‌سازد، چیزی که هست نوع پیوند و ارتباط مختلف است: در قضیه موجبه پیوند وجودی است و در قضیه سالبه پیوند و ارتباط عدمی است؛ مثلاً

در جای کار نشسته صورتی برای وی ساخته و حکایت کند ولی اضطراراً دومی را (چون به اندیشه اولی ساخته شده) به اولی نسبت می‌دهد (نیست نه است). (در مقاله‌های گذشته گفتیم که هر خطا و امر اعتباری تا مضاف به سوی صحیح و حقیقت نشود درست نمی‌شود).

وقتی که حکم می‌کنیم «زید قائم است» بین «زید» و «قیام» پیوند ثبوتی و اتصالی داده‌ایم و وقتی که حکم می‌کنیم «زید قائم نیست» بین «زید» و «قیام» پیوند سلبی و انفصالی داده‌ایم و در هر دو صورت آن دو مفهوم را به یکدیگر پیوند داده و منتسب کرده‌ایم. پس حقیقت قضیه سالبه «ربطالسلب» نیست بلکه «ربط بودن سلب» است. این نظریه را برخی از منطقیین اسلامی پذیرفته‌اند.

ج. قضیه موجبه و قضیه سالبه هر دو مشتمل هستند بر تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و حکم؛ و نسبت حکمیه در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است، فرقی که بین ایندو هست در ناحیه حکم است نه در ناحیه محمول و نه در ناحیه نسبت، زیرا حکم که فعل نفسانی است بر دو قسم است: یا از قبیل وضع و «ایقاع» است و یا از قبیل رفع و «انتزاع». توضیح مطلب اینکه ذهن، هم در قضیه موجبه و هم در قضیه سالبه احتیاج دارد به تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت بین موضوع و محمول، و نسبت در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است و نسبت سلبی و انفصالی معنا ندارد، چیزی که هست در مرحله‌ای که انسان مطابقت و عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را (مرحله تصدیق و حکم) با واقع و نفس‌الامر می‌نگرد، در قضیه موجبه خارجیت و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت می‌کند و در قضیه سالبه خارجی نبودن و واقعی نبودن این نسبت اتحادی تصور شده را در ذهن تثبیت می‌کند، و به عبارت دیگر، در قضیه موجبه حکم می‌کند به وجود این نسبت اتحادی در واقع و نفس‌الامر و در قضیه سالبه حکم می‌کند به نبودن این نسبت اتحادی در واقع و نفس‌الامر. پس مفاد حقیقی قضیه سالبه نه «ربطالسلب» است و نه «ربط بودن سلب» است بلکه «سلب‌الربط» است. ابن سینا و صدرالمتألهین این نظریه را پذیرفته‌اند.

د. قضیه سالبه اساساً مشتمل بر نسبت نیست بلکه مشتمل است بر موضوع و محمول و حکم؛ یعنی همان طوری که در واقع و نفس‌الامر گاهی بین دو چیز رابطه اتحادی بر قرار هست (انسان استعداد نویسندگی دارد) و گاهی برقرار نیست (انسان

پس از درست شدن این دو مفهوم (است، نیست) هنگامی که قوه مدرکه خاصه «نسبت» را که قیام به طرفین است مشاهده می‌کند، در قضیه سالبه (مانند «این سفیدی آن سیاهی نیست») نسبت سلب را به طرفین قضیه می‌دهد و به وسیله همین کار هر یک از طرفین از آن یکی جدا شده و همدیگر را طرد می‌کنند و از همین جا معنای کثرت نسبی (یا عدد) را می‌یابد چنانکه در قضیه موجبه چون طرفین را از این معنی (کثرت یا عدد) تهی می‌یابد به این حال نام «وحدت» می‌دهد و از همین جا

درخت نیست) ذهن نیز که به منظور حکایت از واقع و نفس‌الامر قضایا را می‌سازد گاهی بین دو چیز در ظرف ادراکات رابطه برقرار می‌کند (قضیه موجبه) و گاهی برقرار نمی‌کند (قضیه سالبه). قضیه سالبه مشتمل بر حکم هست ولی مشتمل بر نسبت نیست و به عبارت دیگر در قضیه موجبه انسان موضوع و محمول را تصور می‌کند سپس با حکم ایقاعی آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و بین آنها نسبت و رابطه در ظرف ذهن برقرار می‌سازد ولی در قضیه سالبه موضوع و محمول را تصور می‌کند و با حکم انتزاعی آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و بین آنها نسبت و رابطه‌ای در ظرف ذهن برقرار نمی‌سازد. این نظریه نیز چندان طرفدارانی ندارد.

ه. قضیه سالبه مشتمل بر دو جزء است: موضوع، محمول. در قضیه سالبه پس از تصور موضوع و محمول (انسان و درخت) ذهن متوقف می‌شود و حکمی نمی‌کند و نسبتی بین موضوع و محمول برقرار نمی‌سازد ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم به عدم می‌پندارد و در مقابل مفهوم «است» که از حکم وجودی حکایت می‌کرد مفهوم پنداری «نیست» را می‌سازد و قضیه سالبه را مانند موجبه مشتمل بر حکم و نسبت فرض می‌کند. این نظریه‌ای است که در این مقاله اختیار شده است.

این نظریه مبتنی بر دو مطلب زیر است:

اول: قضیه موجبه مشتمل بر بیشتر از سه جزء نیست (موضوع و محمول و حکم) و فرض نسبت حکمیه ضرورت ندارد زیرا در قضایای حسیه که اولین قضایای ادراکی هستند مانند «این سفیدی سفید است» و «این سفید شیرین است» موضوع و محمول محسوس هستند و حکم نیز فعل نفس است ولی محسوسی در مقابل نسبت حکمیه نداریم زیرا حسی که نسبت دو چیز را ادراک نماید نداریم. پس باید بگوییم قضیه با مجرد موضوع و محمول و حکم تمام می‌شود.

روشن خواهد بود که «کثرت» معنایی است سلبی و «وحدت» سلب سلب است ولی چون این سلب سلب منطبق به نسبت ایجابی (است) می‌باشد نسبت وحدت با نسبت ایجاب در مصداق یکی خواهد بود.

در این کار و کوشش ذهنی شش مفهوم به دست ما آمد:

۱. مفهوم سیاهی.

۲. مفهوم سفیدی.

۳. است.

۴. نیست.

۵. کثرت نسبی.

۶. وحدت نسبی.

مفاهیم حقیقیه (مهیات) و مفاهیم اعتباریه (غیر مهیات)

مفهوم ۱ و ۲ (سیاهی و سفیدی) را که ادراک نمودیم خود مهیت بودند یعنی خود واقعیت خارج بودند (هر چه هستند همان‌اند که هستند) و در عین حال که خود واقعیت خارج می‌باشند این فرق را با واقعیت خارج دارند که واقعیت خارج آثاری مستقل از ذهن و ادراک دارد ولی این مهیتها فاقد آن آثار می‌باشند و فرق میان مهیت و واقعیت خارج همین است که واقعیت، آثار خارجی دارد ولی مهیت، فاقد آن آثار است.

و از این روی می‌توان گفت که ما کنه سواد و بیاض را نائل می‌شویم یعنی سواد و بیاض هر چه هستند (در ذات خود) همان‌اند که پیش ما هستند نه آنچنانکه سوفسطی یا قائلین به اشباح در وجود ذهنی می‌گویند، زیرا آنان می‌گویند «سواد و بیاض که پیش ما هستند همان‌اند که هستند» و میان این دو سخن فرق بسیار است.

مفهوم سوم (است) که مفهوم حکم است. چنانکه بیان کردیم خود حکم، فعل خارجی نفس است که با واقعیت خارجی خود در ذهن میان دو مفهوم ذهنی مثلاً، موجود می‌باشد و چون نسبت میان موضوع و محمول است وجودش همان وجود آنهاست.

دوم: چنانکه در متن مقاله بیان شده نفس در مورد قضیه سالبه کاری انجام نمی‌دهد نه اینکه کاری انجام می‌دهد و آن کار از قبیل وصل و پیوند کردن یا از قبیل قطع و جدا کردن است.

از یک سوی از واقعیت خارج حکایت می‌کند (یعنی نسبت به خارج بی اثر است) و از یک سوی خودش در ذهن یک واقعیت مستقلی دارد که می‌توان خودش را محکیّ عنه قرار داد[۱].

و از این جهت ذهن به آسانی می‌تواند از این پدیده که فعل خودش می‌باشد مفهوم گیری نموده و او را چنانکه گفته شد با یک صورت ادراکی حکایت نماید؛ و با این حال نمی‌توان او را در صف سایر مهیات قرار داد زیرا آنچه برای او واقعیت به شمار می‌رود (حکم- فعل ذهنی) ذهنی است نه خارجی دارای آثار خارجیه.

---

۱. ما سابقاً نظریه‌های مربوط به ماهیت قضیه موجبه را بیان کردیم. در مورد قضایای موجبه هر کدام از آن نظریه‌ها را انتخاب کنیم و هر کدام را مردود بشناسیم یک مطلب قطعی و مسلّم است و آن اینکه هنگامی که محمولی را برای موضوعی اثبات می‌کنیم (زید ایستاده است) علاوه بر تصور موضوع (زید) و تصور محمول (ایستاده) یک عمل خاص دیگری در ذهن انجام می‌گیرد. ما نام آن عمل را «حکم» یا «اقرار و اذعان» گذاشته‌ایم. تنها نظریه سوم بود که قضیه موجبه را فقط مشتمل بر دو جزء می‌دانست و وجود حکم را انکار می‌کرد، ولی آن نظریه بسیار ضعیف و غیر قابل اعتناست. متأخرین از روان‌شناسان جدید دلیلهای بسیاری بر بطلان آن نظریه اقامه کرده‌اند و اثبات کرده‌اند که ذهن علاوه بر تصور موضوع و محمول یک نوع فعالیت از خود نشان می‌دهد و آن فعالیت همان است که نامش را «حکم» یا «اقرار و اذعان» گذاشته‌اند.

اساساً «تداعی معانی» غیر از «حکم» است و علل و مبادی آن نیز غیر از علل و مبادی حکم است. بسیار اتفاق می‌افتد که به علت مشابهت یا تضاد یا مجاورت، ما بین دو معنا تداعی هست ولی حکم نیست و یا آنکه حکم بر خلاف مقتضای تداعی است؛ مثلًا ممکن است که در ذهن ما بین تصور «حاتم» و تصور «بخشندگی» تداعی و تلازم وجود داشته باشد ولی در عین حال ما حکم نکنیم که حاتم بخشنده بوده و یا آنکه حکم بکنیم که بخشنده نبوده و یا اصلًا چنین شخصی در عالم وجود نداشته. و گاهی حکم هست و تداعی نیست، مثل تمام احکامی که دانشمندان در مورد مسائل نظری و علمی به راهنمایی برهان یا تجربه می‌نمایند. پس این مطلب، قطعی و مسلّم است که هنگامی که محمولی را برای موضوعی اثبات می‌کنیم (زید ایستاده است) علاوه بر تصور موضوع و تصور محمول یک عمل خاص دیگری ذهن انجام می‌دهد.

و مفهوم چهارم (مفهوم «نیست») چنانکه پیشتر گفتیم به واسطه یک اشتباه و خطای اضطراری (ضروری) که دامنگیر ذهن می‌شود از حکم ایجابی (است) گرفته می‌شود، پس او نیز مانند حکم ایجابی «مهیّت» نیست ولی می‌توان گفت از مهیت گرفته شده.

این عمل خاص، در میان همه امور نفسانی یک امتیاز مخصوص دارد و آن اینکه دارای دو جنبه است؛ از یک جنبه انفعالی و حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی و حضوری و غیر ذهنی است.

توضیح اینکه امور نفسانی - چنانکه سابقاً گذشت - دو دسته هستند: دسته اول همان صور ذهنیه است که مربوط به دستگاه مخصوص ادراکی است. این صور، انفعالی هستند یعنی قوه مدرکه در اثر برخورد با یک واقعیت، روی خاصیت مخصوص صورت پذیری خود، آنها را تهیه کرده است؛ و حصولی هستند یعنی یک واقعیتی که غیر از واقعیت خودشان است ارائه می‌دهند؛ و ذهنی هستند یعنی وجودشان قیاسی است و هیچ هویت و تشخصی غیر از «صورت شئ دیگر بودن» ندارند و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکیّ عنه‌های آنها با یکدیگر دارند. مثلًا تصور انسان و تصور درخت و تصور اسب هیچ هویت و تشخصی ندارند غیر از صورت اشیاء خاص خارجی بودن، و امتیاز هر یک از این صور از دیگری به این است که یکی متعلق به انسان است و دیگری به درخت و سومی به اسب.

دسته دوم، نفسانیات غیر ذهنی هستند. این دسته از امور، مربوط به سایر دستگاههای نفسانی یعنی ماوراء دستگاه ذهن می‌باشد، مانند اراده و شوق و لذت و رنج و غیره. این امور اولًا صورت چیزی نیستند؛ مثلًا فرق اراده و تصور درخت این است که اراده یک امری است نفسانی و چیزی را در خارج به ما نشان نمی‌دهد اما تصور درخت واقعیت خارجی درخت را بر ما مکشوف می‌سازد؛ و ثانیاً حضوری هستند نه حصولی چنانکه واضح است؛ و ثالثاً غالباً فعلی هستند نه انفعالی.

حکم دارای هر دو جنبه است؛ از یک جهت صورتی است که واقع و نفس‌الامر را ارائه می‌دهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف می‌سازد؛ از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم؛ و از طرف دیگر علاوه بر این جنبه، جنبه خاص دیگری دارد که از آن جنبه وجودش قیاسی نیست و به

و مفهوم پنجم و ششم (مفهوم کثرت نسبی و وحدت نسبی) چنانکه دانسته شد از مفهوم «نیست» گرفته شده، اگر چه مهیت نیستند ولی متکی به مهیت می‌باشند.

پس، از این بیان روشن شد که برخی از این مفاهیم ششگانه «مهیّت» می‌باشد، مانند سیاهی و سفیدی که از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند یعنی خود همان خارجند با این فرق که منشأ آثار نیستند.

و برخی دیگر مهیت نیستند زیرا از یک امر ذهنی حکایت می‌کنند که با واقعیت خودش با امور ذهنیه متحد است و آن واقعیت «حکم» است که یک واقعیت دو جانبه است و به واسطه وی ما می‌توانیم یک نوع راهی به خارج از ذهن پیدا کنیم. پس این گونه مفاهیم اگر چه مهیت و حاکی از خارج نیستند ولی یک نوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون نمایی را به آنها می‌دهیم و از همین روی نام «اعتباری» روی آنها می‌گذاریم[1].

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که: اولًا ادراکات منقسم می‌شوند به دو قسم: تصور، حکم؛ و این همان تقسیم ادراک است به تصور و تصدیق که در مقاله ۴ گذشت؛ و ثانیاً مفاهیم تصوریه (ادراکات تصوری) منقسم می‌شوند به دو قسم: مهیات، اعتباریات.

به آغاز سخن بر می‌گردیم

و از سوی دیگر چنانکه گفته شد نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم می‌باشند و قوه مدرکه ما با آنها اتصال و

حسب نحوه وجود خود (نه به تبع مکشوف) از سایر نفسانیات امتیاز دارد و از آن جنبه است که به آن، نام «اقرار» و «اذعان» و «حکم» می‌دهیم و از آن جنبه، فعلی است نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار می‌گیرد.

محققین منطقیین این عمل خاص را از جنبه اول که انفعالی و حصولی و ذهنی است «تصدیق» می‌نامند و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیر ذهنی است «حکم» می‌نامند و از جنبه اول است که قابل تعبیر لفظی است و با کلمه «است» به تعبیر در می‌آید.

۱. این اعتباریات را که اعتباریات فلسفی و انتزاعی است با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که در مقاله ۶ بیان می‌شود و صرفاً قرار دادی است نباید اشتباه کرد.

رابطه دارد، پس ناچار آنها را یافته و صورت گیری و عکسبرداری خواهد نمود؛ و در این ادراک حصولی، مهیت نفس و مهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی می‌باشند بالکنه پیش قوه مدرکه حاضر خواهند بود (البته «کنه» در اینجا به معنی «هر چه هست همان است» ملحوظ شده نه به معنی احاطه تفصیلی) و همچنین نسبت میان قوا و افعال و میان نفس چنانکه حضوراً معلوم بود حصولًا نیز معلوم خواهد بود آنچنانکه نسب میان محسوسات، معلوم و دستگیر می‌شد؛ و ناچار هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می‌نماییم حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم و در این مشاهده صورت مفهومی «جوهر»[۱] پیش ما نمودار می‌شود زیرا می‌بینیم که نفس این

۱. از جمله تصوراتی که برای ذهن حاصل است تصور «جوهر» و «عرض» است. جوهر یعنی موجود مستقل از محل و موضوع، و عرض یعنی موجود نیازمند به محل و موضوع؛ مثلًا تمام اجسام دارای کمیت و مقدار و شکل هستند، ما خود جسم را به عنوان «جوهر» و کمیت و شکل آن را به عنوان «عرض» می‌شناسیم؛ و یا اینکه این کاغذ که سفید است سفیدی را به عنوان «عرض» و خود کاغذ را به عنوان «جوهر» می‌شناسیم.

ما در این مقاله کار نداریم که چه چیز جوهر است و چه چیز عرض، و یا اینکه «آیا جوهر و عرض در مقابل یکدیگر در خارج وجود دارند یا ندارند؟» در این سلسله مقالات یک مقاله مستقل (مقاله ۱۳) به این مطالب اختصاص داده شده؛ گفتگوی ما فعلًا متوجه منشأ پیدایش این دو تصور است که آیا این دو تصور از کجا برای اذهان پیدا شده است؟ زیرا مطابق سبک این مقاله هر تصوری که عارض ذهن شود یک منشأ واقعی دارد و تا نفس به واقعیت آن متصور با علم حضوری نرسیده باشد نمی‌تواند آن تصور را بسازد و حتی تصورات موهومه نیز در اصل منشأ واقعی دارند و عناصر اولیه آن تصورات از واقعیاتی سرچشمه می‌گیرد و لهذا وقوع خطا بالعرض است و همواره هر خطایی مستلزم صوابی و هر موهومی مستلزم حقیقتی است. حالا ببینیم منشأ پیدایش تصور جوهر و تصور عرض چیست و از چه واقعیتی سرچشمه می‌گیرد.

این مطلب از لحاظ روان‌شناسی و فلسفی بسیار حائز اهمیت است و کمتر مورد توجه دقیق واقع شده. روان‌شناسی جدید کم و بیش در اطراف این مطلب گفتگو کرده است. در این مقاله برای اولین مرتبه با یک نظر دقیق راه پیدایش این دو تصور بیان

معنی را دارد که اگر او را از دست نفس بگیریم گذشته از خود نفس، همه این قوا و افعال قوا از میان می‌روند و از آن سوی، نسبت احتیاجی قوا و افعال را می‌بینیم و می‌فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلی می‌باشد و این حکم را به طور کلی می‌پذیریم.

شده است.

مطابق آنچه در صدر مقاله بیان شد عقیده عقلیون دائر بر وجود یک سلسله تصورات فطری قابل قبول نیست، پس به جای دیگری باید دست دراز نمود. از طرف دیگر واضح است که جوهر و عرض را در زمره وجدانیات- یعنی پدیده‌های خاص نفسانی از قبیل اراده و محبت- نمی‌توان شمرد و به اصطلاح از موضوعات خاص روانی نیستند. پس، از راه وجدان نیز که پیدایش یک سلسله تصورات مربوط به امور روانی توجیه می‌شود نمی‌توان پیدایش این مفاهیم را توجیه نمود. برای پیروان مکتب حس دو راه دیگر باقی است: یکی اینکه پیدایش ایندو را از راه احساس خارجی توجیه کنند و دیگر اینکه آندو را موهوم محض بدانند. ولی از هیچیک از این دو راه نیز قابل توجیه نیست، اما از راه حواس خارجی به جهت آنکه هر چند حواس ما به عوارض و ظواهر تعلق می‌گیرد و ما تمام اعراض خارجی را از راه احساس درک می‌کنیم- مثلًا ما از جسم احساس رنگ و شکل و طعم و کمّیت می‌نماییم، سفیدی و کرویّت و تلخی و مقدار را احساس می‌کنیم- اما عرض بودن اینها که عبارت است از نیازمندی وجودی آنها به محل و موضوع، به احساس در نمی‌آیند، پس احساس این عوارض نمی‌تواند منشأ پیدایش مفهوم «عرض» در ذهن ما بشود. و به عبارت روشن‌تر گفتگوی ما در مفهوم رنگ و شکل و مقدار و امثال اینها نیست که از کجا پیدا شده‌اند، گفتگو در مفهوم «عرضیّت» است که از آن به «نیازمندی وجودی به محل» تعبیر می‌کنیم و شک نیست که این خود یک مفهوم جداگانه‌ای است که عارض ذهن شده است.

و از طرف دیگر موهوم محض هم نیستند زیرا اولًا- چنانکه در مقاله ۱۳ خواهد آمد- اینها حقایقند نه موهومات، و ثانیاً به تصدیق خود حسیون و همه روان شناسان ممکن نیست که یک تصور موهوم که هیچ حقیقتی را در بر نداشته باشد در ذهن پیدا شود؛ موهومات همواره از ترکیب یا تجزیه غلط دو (یا بیشتر) مفهوم حقیقی وجودی یا

و از این روی در موارد محسوسات، که تا کنون خبری از پشت سر آنها نداشتیم، حکم به عرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوعی جوهری اثبات می‌نماییم و یکباره همه آنها به «وصف» تبدیل می‌شوند یعنی تا کنون ما روشنی و تاریکی و

عدمی و یا یکی وجودی و دیگری عدمی پیدا می‌شوند؛ مثلًا تصور غول و سیمرغ و شانس و سایر موهومات که برای ذهن پیدا شده در اثر یک نوع تصرفاتی است که ذهن در مورد تصورات حقیقی انجام داده و ما با اندک تأمل، تصورات حقیقی اولیه را که منشأ این موهومات هستند می‌توانیم به دست آوریم؛ اما تصور جوهر و عرض از این قبیل نیست زیرا عرض بودن یعنی «نیازمندی وجودی به محل»، ما برای هر یک از اجزاء این مفهوم مرکّب می‌توانیم منشئی در حس پیدا کنیم مگر برای مفهوم نیازمندی؛ چیزی که هست می‌توان گفت تصور جوهر که عبارت است از «استقلال وجودی شئ از محل و موضوع» از مقایسه با تصور عرض که «نیازمندی وجودی شئ به محل و موضوع» است پیدا شده زیرا «استقلال» عدم نیازمندی است یعنی یک مفهومی است مرکّب از دو چیز (عدم، نیازمندی) ولی خود تصور عرض که مشتمل بر مفهوم «نیازمندی» است از چه راه قابل توجیه است؟

حقیقت مطلب این است که ما واقعیت جوهر و واقعیت عرض- یعنی جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض و به عبارت دیگر واقعیت استقلال وجودی و واقعیت نیازمندی- را در باطن نفس خود شهود کرده‌ایم و منشأ پیدایش این دو تصور این شهود باطنی است.

چنانکه سابقاً در بیان مناط و ملاک علم حضوری گذشت واقعیت امور نفسانی و واقعیت نیازمندی آنها به نفس یکی است. ما هرگز آن امور را منفک از جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آنها به نفس نمی‌توانیم مشاهده کنیم. علیهذا ابتدای پیدایش این دو تصور اینجاست، پس از این مرحله است که ذهن این دو مفهوم را تحت قواعد معین بسط و گسترش می‌دهد و تمام یا غالب موجودات را داخل در این دو مفهوم می‌کند.

ممکن است بعضی گمان کنند که منشأ پیدایش این دو تصور احساس خارجی است به این بیان که ما گاهی در خارج دو امر مادی را می‌نگریم که یکی متکی به دیگری است؛ مثلًا سنگ کوچکی را روی سنگ بزرگی و یا گلوله را در دست خود و یا خود را روی زمین می‌بینیم، بعد در اثر مشاهده و تجربه می‌بینیم که هر وقت آن سنگ

سردی و گرمی می‌دیدیم و از این پس علاوه از آن، روشن و تاریک و سرد و گرم را نیز می‌فهمیم و انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت نیز از همین جا شروع می‌شود[۱].

بزرگ از زیر آن سنگ کوچک و یا دست ما از زیر گلوله برداشته شود سنگ کوچک و آن گلوله به زمین می‌افتد، پس احتیاج یکی از ایندو به دیگری و عدم احتیاج آن دیگری را به اولی احساس می‌کنیم، سپس ذهن ما در مقام توسعه و گسترش بر می‌آید و این تصورات را دقیق‌تر می‌کند و در مورد جسم و شکل (مثلًا) به کار می‌برد؛ پس بالاخره پیدایش این دو تصور نیز منشأ حسی و تجربی دارند.

این گمان از آنجا ناشی می‌شود که شخص از روی دقت، حدود حس را تشخیص نداده باشد و نداند که در مورد مثال نامبرده آنچه حس می‌یابد و صورتی از آن در مخیله تهیه می‌شود فقط تصور آن دو جسم و تصور افتادن و تصور تعاقب رها شدن جسم زیرین و افتادن جسم زبرین است اما «احتیاج» و «نیازمندی» قابل احساس نیست و حس نمی‌تواند صورتی از «احتیاج» در ذهن بگذارد.

در اینجا گفتگو از منشأ پیدایش تصور جوهر و عرض است و اما بحث از این جهت که آیا اثبات وجود جوهر در خارج (حتی وجود جسم) وظیفه حس است یا غیر حس، و ما از چه راهی به وجود جوهر جسمانی در خارج اذعان و اعتراف کرده‌ایم، و در این اذعان و اعتراف مبادی حسی چه اندازه دخالت دارند و مبادی غیر حسی چه اندازه دخالت دارند، بحث جداگانه‌ای است و ما آنجا که حدود حس و حدود عقل را تعیین می‌کنیم در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۱. از مسائلی که در فلسفه و علوم قدیم و جدید بسیار حائز اهمیت است مسأله «علّیت و معلولیّت» است. تصوری که بشر از علیت و معلولیت دارد این است که از دو شیٔ معیّن (مثلًا) یکی را به وجود آورنده و مؤثر و دیگری را به وجود آورده شده و اثر می‌شناسد. علیت و معلولیت از اموری است که همه کس تصوری از آن در ذهن خود دارد. مثلًا هنگامی که انسان عصایی در دست گرفته و با دست خود آن عصا را حرکت می‌دهد، در زمان واحد هم دست و هم عصا حرکت می‌کند. این دو حرکت در عین اینکه همزمان هستند و از لحاظ زمان تقدم و تأخری بر یکدیگر ندارند انسان یکی از آندو را مولود و نتیجه دیگری می‌داند و در مقام تعبیر می‌گوید «چون دست حرکت می‌کند عصا حرکت می‌کند» یعنی حرکت عصا را معلّل می‌کند به حرکت دست و اگر

و پس از این مرحله قوه مدرکه شروع می‌کند به ادراک مفردات و نسب و ترکیب و تجزیه محسوسات و متخیلات، و البته بیان تفصیلی آنها از توانایی ما بیرون است

کسی فرضا بگوید «چون عصا حرکت می‌کند دست حرکت می‌کند» همه کس آن را غلط می‌داند.

در باب علیت و معلولیت و اقسام آن مسائل زیادی هست از قبیل اینکه: آیا علیت و معلولیت واقعیت دارد و نظام هستی نظام علّی و معلولی است یا نه؟ آیا ترتب معلول بر علت، ضروری و تخلف آن ممتنع است یا نه؟ آیا شرط است که علت و معلول همزمان باشند یا نه؟ آشنایان به فلسفه و علوم جدید و قدیم می‌دانند که این مسائل و یک سلسله مسائل دیگر مربوط به مسأله علیت و معلولیت همواره در تاریخ فلسفه و علوم در درجه اول اهمیت قرار داشته و دارد. در این سلسله مقالات یک مقاله مستقل (مقاله ۹) به آن اختصاص داده شده است.

آنچه مربوط به این مقاله است این است که تصور علیت و معلولیت ابتدا از چه راه و از چه مجرایی برای ذهن حاصل می‌شود؟

در اینجا سه نظریه است: نظریه عقلی، نظریه حسی، نظریه‌ای که در این مقاله اتخاذ شده است.

نظریه عقلی

چنانکه مکرر گفته شده است عقلیون معتقد به فطری بودن و خاصیت ذاتی بودن یک رشته از معقولات هستند و ما در صدر مقاله بطلان این نظریه را به طور کلی روشن کردیم و ثابت کردیم که تصور هیچ چیز بدون اینکه قوه مدرکه واقعیت آن شئ را به نحوی از انحاء بیابد ممکن نیست حاصل شود و ذهن انسان در ابتدا لوح بی نقشی است و همه این نقشها و تصورات از راه برخورد قوه مدرکه با واقعیتی از واقعیات عارض ذهن می‌شوند. علیهذا این نظریه در هیچ موردی قابل قبول نیست و لزومی ندارد که آنچه بالخصوص در این مورد گفته شده نقل و انتقاد کنیم. از کسانی که علیت و معلولیت را جزء معقولات فطری می‌دانند و بیانات خاصی در این مورد دارد «کانت» است. وی علیت و معلولیت را یکی از معقولات دوازده گانه خویش که همه به

و تنها چیزی که هست سه نکته زیر را به طور کلی باید در نظر گرفت:
۱. چون قوه مدرکه ما می‌تواند چیزی را که بـه دسـت آورده دوبـاره بـا نظـر

عقیده او اموری عقلی و فطری هستند می‌داند.

نظریه حسی

این نظریه مبتنی بر این است که تصور علیت و معلولیت از راه احساس وارد ذهن شده است. این نظریه متعلق به بعضی از حسیون و جمیع مادیین است. جـان لاک بـه نقل مرحوم فروغی می‌گوید:

«چون تبدلهایی همواره بر یکسان در احوال چیزها مشاهده مـی‌کنـیم و چیزهـای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدلها را می‌دهند، پـس آن تبـدلها را «معلـول» و چیزهایی که این تبدیلها را می‌کنند «علت» می‌نامیم و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل می‌شود.»

اشکال این نظریه واضح است. این نظریه از عدم دقت کافی در تعیین حدود حس پیدا شده است. ما در خارج به وسـیله حـواس خـود فنومنهـا و حـوادث را مشـاهده می‌کنیم، تغییرها و تبدیلها را می‌بینیم و چون زمان را درک می‌کنیم قهراً مقارنه یا تعاقب این محسوسات را نیز درک می‌کنیم. اما اینکه بعضی از این حوادث در بعضـی دیگـر «تأثیر» دارند– که در گفته ژان لاک به کلمه «می‌دهند» و «می‌کنند» تعبیـر شـده– قابـل احساس نیست. مثلًا ما به وسیله حواس خود آتش و فلز (البته از آنها هم مجموعه‌ای از عوارض را احساس می‌کنیم نه چیز دیگر) و تماس آتش با فلـز و حـرارت و افـزایش کمّی فلز (انبساط) و مقارنه افزایش کمّی و حرارت را درک می‌کنیم اما اینکه علّیـت و تأثیری هم در کار هست به وسیله هیچ حسی درک نمی‌کنیم. آری، چون ما از راه دیگر تصوری از علت و معلول پیش خود داریم و از طرفی هم اذعان داریم که هر چیزی که نبود و بود شد علت و مؤثر وجودی می‌خواهد، با کمک احساس و تجربـه مـی‌تـوانیم علتهای خاص برای معلولهای خاص، و روابط علت و معلولی اشیاء را کشف کنیم.
اما سخن در این است که ابتدائاً اصل تصور علیت و معلولیت که غیـر قابـل احسـاس

استقلالی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد از این روی نسبتهایی را که به عنوان «رابطه» میان دو مفهوم یافته بود با نظر استقلالی نگریسته و در مورد هر نسبت یک یا

است از کجا عارض ذهن شده است.

این مطلب که علیت و معلولیت قابل احساس نیست از زمانهای بسیار قدیم مورد توجه اهل نظر بوده است.

ابن سینا در فصل اول از مقاله اولی از الهیات شفا در مقام بیان اینکه موضوع فلسفه اولی چیست و آیا می‌توان گفت که موضوع فلسفه اولی «علت علی‌الاطلاق» است و فلسفه اولی از احوال و عوارض آن بحث می‌کند، می‌گوید:

«موضوع هر علم و هر فنی باید مفروض و مسلّم گرفته شود و ما اگر بخواهیم علت به طور مطلق را موضوع این فن قرار دهیم باید او را مفروض و مسلّم بگیریم و حال آنکه این فرض و تسلیم وقتی برای ما حاصل می‌شود که اقرار و اعتراف داشته باشیم که هیچ حادثه‌ای بدون سبب و علت پدید نمی‌آید و این مسأله از مسائلی است که در این فلسفه باید تکلیفش روشن شود و اگر کسی گمان کند که رابطه علیت و معلولیت را از راه حس می‌توان کشف کرد خطاست زیرا حس جز مقارنه و تصاحب دو امر چیزی را به ما نمی‌فهماند.»

از دانشمندان جدید هم عده ای که در تعیین حدود حس دقت کرده‌اند به این حقیقت اعتراف کرده‌اند. این گروه عده‌ای دیگر از همان حسیون‌اند. این گروه چون از طرفی دریافته‌اند که احساس قادر نیست علیت و معلولیت اشیاء را دریابد و از طرف دیگر روی فرمول مخصوص خود چیزی را واقعی می‌دانند که بتوان آن را از راه حس و تجربه توجیه کرد، واقعیت علیت و معلولیت را مورد تردید قرار داده‌اند.

هیوم دانشمند حسی معروف انگلیسی سر دسته این جماعت است. هیوم به نقل مرحوم فروغی می‌گوید:

«چون در مقام تحقیق فلسفی برمی‌آییم می‌بینیم اعتقاد به رابطه علت و معلول ضروری نیست، به این معنی که چون می‌بینیم سنگ متحرکی به سنگ ساکنی برخورد و سنگ ساکن به حرکت آمد برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن می‌خوانیم ولکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم به وجوب این امر یعنی حدوث این معلول از آن

چند مفهوم استقلالی تهیه می‌نماید و در ضمن این گردش و کار مفاهیم وجود، عدم، وحدت، کثرت را که به شکل «نسبت» ادراک نموده بود ابتدائاً با حال اضافه (وجود محمول

علت نمی‌نماید و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه علت و معلول را به قاعده عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم می‌کند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگرند معلوم نمی‌شود.»

ایضا می‌گوید:

«حکم به رابطه علیت نتیجه عادتی است که برای ما حاصل می‌شود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر می‌بینیم و این عادت، اعتقاد را به اینکه این دو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ می‌سازد.»

پیروان ماتریالیسم دیالکتیک از طرفی نظریه حسیون را پیروی می‌کنند و مدعی هستند تنها تصوری حقیقت است که انسان از راه حس به آن نائل شده باشد و از طرف دیگر علیت و معلولیت را واقعی می‌دانند، لهذا با زور هو و جنجال می‌خواهند اثبات کنند که علیت و معلولیت محسوس است.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۳۳ می‌گوید:

«برای ما قانون علت و معلول یک اصل حقیقی است زیرا تجربه و عمل صحت آن را ثابت می‌کند. امپریستها (تجربیون) این قانون را حقیقی نمی‌دانند و ما بین دو قضیه رابطه علت و معلول نمی‌شناسند و می‌گویند که فقط ما می‌دانیم که یک قضیه بعد از قضیه دیگری ظاهر می‌شود؛ یک دفعه هم ممکن است ظاهر نشود. هزاران دفعه ممکن است آتش دست را بسوزاند ولی ممکن هم هست که یک دفعه ابتدا دست بسوزد و بعد آتش وجود پیدا کند. جواب ما باز مطابق محک خود این خواهد بود که چون در تمام قضایا در تمام ادوار عملًا قانون علت و معلول صادق بوده، مطابق خیال آقایان استثنا پیدا نکرده صحیح است.»

در صفحه ۴۴ می‌گوید:

«ما در علم از ابتدای تاریخ تمدن بشر تا امروز میلیونها قضیه علت و معلول سراغ داریم و زندگانی روزانه ما آن به آن مصادف با قضایای علت و معلولی است. ما چه

از برای موضوع، عدم محمول از برای موضوع، وحدت موضوع و محمول، کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه) و پس از آن بی اضافه (وجود، عدم، وحدت،

داعی داریم که مثالهای متعدد قانون علت و معلول را صحیح ندانیم و به امید اینکه یک روز شاید از توی حباب چراغ یک قارچ سبز خواهد شد و استثنائی به وجود خواهد آمد پشت پا به تکامل علم بزنیم، اما یک ایده آلیست به همین امید نشسته و اگر تیری هم به مغزش فرو رود تیر را علت کشتن نمی‌داند.»

علاوه بر اینکه این آقایان مسأله ضرورت ترتب معلول بر علت یا امتناع تخلف معلول از علت و مسأله تقدم و تأخر و تقارن زمانی علت و معلول را با این مسأله که آیا حس و تجربه قادر به درک علیت و معلولیت هست یا نیست، دانسته یا ندانسته با هم خلط کرده‌اند؛ نفهمیده‌اند یا نخواسته‌اند بفهمند که آنچه ما آن به آن در زندگانی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم مقارنه یا تعاقب حوادث است نه علیت و معلولیت آنها، و آنچه تجربیون را وادار کرده است که در واقعی بودن قانون علت و معلول تردید کنند دقت زیاد در تعیین حدود حس و تجربه است. تجربیون از طرفی اصالت حس و تجربه را پذیرفته‌اند و از طرف دیگر نخواسته‌اند مانند مادیین به گزاف تصورات غیر محسوس را محسوس جلوه دهند، لهذا در حقیقی بودن قانون علت و معلول تردید کرده‌اند.

حقیقت این است که اگر واقعاً ما اصالت حسی باشیم و از طرفی هم نخواهیم به گزاف سخنی بگوییم وجهی ندارد که قانون علت و معلول را واقعی بدانیم.

نظریه این مقاله

نظریه این مقاله مبتنی بر واقعی بودن قانون علت و معلول است و شبهاتی که در این مورد در قدیم و جدید شده است در مقاله ۹ که مخصوص بیان این قانون است دفع می‌شود. مطابق نظریه کلی که در صدر مقاله بیان شد «هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است» و تا ذهن نمونه واقعیت شیئی را نیابد نمی‌تواند تصوری از آن بسازد خواه آنکه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی به آن نائل شود. نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصوری

کثرت) و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که «اعتباری» می‌باشد تصور می‌نماید[۱].

۲. چنانکه در نکته ۱ مشهود است قوه مدرکه می‌تواند از «قضیه» سیر نموده و به «مفرد» برسد؛ همچنین این سیر را می‌تواند به طور قهقری انجام داده و از «مفرد» به «قضیه» منتهی شود؛ و از همین جهت اندازه زیادی از مفردات تصوری ما به حسب اصل، قضیه بوده و مقدار زیادی از قضایا در اصل، مفردات تصوری می‌باشد.

ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. همچنانکه سابقاً گفته شد نفس، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه‌ها و افکار، و این «یافتن» به طریق حضوری است نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنهاست و به عبارت دیگر نفس به علم حضوری هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن، عین ادراک معلولیت است. این است خلاصه نظریه این مقاله و البته توضیح کامل این بیان احتیاج دارد که حقیقت قانون علت و معلول آن طور که هست از لحاظ فلسفی و برهانی روشن شود و مقاله ۹ عهده‌دار همین جهت است.

۱. طریق پیدایش مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت و یک سلسله مفاهیم دیگر از قبیل علت و معلول و جوهر و عرض که همه از مفاهیم عمومی هستند، مطابق سبک این مقاله بیان شد.

عقلیون اروپا پیدایش مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را از راه فطری بودن توجیه می‌کنند و ما قبلًا بطلان این نظریه را روشن کردیم، ولی حسیون از راه حس داخلی (وجدان) توجیه می‌نمایند. جان لاک به نقل مرحوم فروغی می‌گوید:

> «تصور بر دو قسم است: بسیط و مرکّب. بسیط به وسیله حس (احساس خارجی) یا فکر (حس داخلی یا وجدان) حاصل می‌شود.»

تا آنجا که می‌گوید:

> «تصورهای بسیطی که از راه فکر حاصل می‌شود تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند اینها.»

۳. چنانکه ترکیب و تحلیل را به نحوی که در نکته دوم گفته شد در تصورات داریم همچنان در تصدیقات و قضایا نیز داریم.

ما در نخستین بار که می‌گفتیم مثلًا سیاهی سیاهی است، سفیدی سیاهی نیست، این امور را پذیرفته و تصدیق کرده بودیم که:

الف. سلب و ایجاب (نفی و اثبات) هر دو با هم روی یک قضیه نمی‌آیند و هر دو با هم از روی یک قضیه برداشته نمی‌شوند (اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین).

ب. هر چیز خودش برای خودش ثابت است.

ج. هیچ چیز خودش از خودش سلب نمی‌شود.

د. عرض بی موضوع نمی‌شود.

هـ . معلول بی علت نمی‌شود.

و همچنین یک سلسله بدیهیات دیگر، و این نکته با بیان آینده روشن تر از این به دست خواهد آمد[۱]*.*

بدیهی است که قیاس کردن وجود و وحدت به امور نفسانی و وجدانی از قبیل ادراک و اراده و قدرت و لذت و الم غلط است زیرا تصور ادراک و اراده و ... از این راه حاصل می‌شود که انسان به حسب وجدان خود یک پدیده خاص نفسانی در خود می‌یابد به عنوان ادراک، و یک پدیده دیگر می‌یابد به عنوان اراده، و یک پدیده دیگر به عنوان لذت، و همچنین ... هر یک از این پدیده‌ها اولًا نفسانی هستند و به امور غیر نفسانی صادق نیستند و ثانیاً ذهن برای هر یک از آن پدیده‌ها یک مفهوم خاص درست کرده که هر یک از آن مفهومها فقط به یکی از امور نفسانی صادق است و به سایر امور نفسانی صادق نیست. پر واضح است که هیچ پدیده بالخصوص نیست که وجدان انسان آن را به عنوان وجود یا وحدت بیابد و هر کسی بالبداهه می‌داند که مفهوم وجود و وحدت به طوری هستند که شامل تمام آن پدیده‌های درونی و تمام پدیده‌های بیرونی هستند. علیهذا مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را که از مفاهیم عمومی هستند نمی‌توان به مفهوم ادراک و اراده و سایر امور خاص نفسانی قیاس کرد.

۱. در اواخر این مقاله آنجا که از «تحلیل تصدیقی» سخن به میان آید، راجع به این بدیهیات که «بدیهیات اولیه تصدیقیه» اصطلاحاً خوانده می‌شوند بحث نسبتاً مفصل‌تری خواهد شد.

از راه دیگر (طریق تحلیل)

تکثر معلومات را با روش دیگر نیز می‌توان بررسی نمود زیرا چنانکه در مقاله ۴ بیان شد معلومات حصولی ما بر دو قسم منقسم می‌باشد: تصوری و تصدیقی.

در قسم اول (تصوری)

ما به حسب غریزه در مفاهیم جزئیه به مجرد حس و مشاهده قناعت می‌نماییم؛ مثلًا چنانچه مفهوم این کرسی جزئی را به ما القاء کردند به تنها نشان دادن یک کرسی جزئی در خارج قناعت می‌ورزیم؛ ولی در مفاهیم کلیه این حال را نداریم زیرا در مورد بسیاری از مفهومات، مفاهیم دیگر نیز پیدا می‌شوند که از مفهوم مورد نظر قابل انفکاک و جدایی نیستند و اگر آنها را جدا و منفک فرض کنیم مفهوم مورد نظر رخت بر بسته و از میان خواهد رفت؛ مثلًا مفهوم «کرسی» که دارای شکل خاص و رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت بوده و از تخته ساخته شده مفهومی است مانند مرکّب از یک عده مفهومات و از میان آنها اگر رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت را تصور نکرده و ندیده انگاریم تصور کرسی از میان نمی‌رود به خلاف تخته (ماده) و شکل کرسی (صورت) که با نفی آنها تصور کرسی از میان خواهد رفت. از این راه می‌دانیم که مفهوم «کرسی» مفهومی است که از مجموع دو مفهوم (تخته، شکل) ترکیب یافته است و سپس همین چگونگی و ترکیب [1] را در خود مفهوم «تخته» که جزئی از مفهوم کرسی می‌باشد می‌یابیم زیرا

---

۱. یکی از اعمال عالیه ذهن عمل «تجزیه و ترکیب» است. به واسطه این عمل، معلومات و صور ذهنی یک نوع تکثر پیدا می‌کنند و هم به واسطه این عمل است که معرفت و شناسایی منطقی اشیاء حاصل می‌شود.

همان طوری که مواد خارجی یا بسیطند یا مرکّب و مرکّبات با همه تنوّعات زیادی که دارند- که با نامهای مخصوص خوانده می‌شوند- از یک عده عناصر معدود تشکیل یافته‌اند و اگر آنها را تجزیه کنیم جز آن عناصر معدود که با نسبتهای مختلف با یکدیگر ترکیب یافته‌اند چیزی نیست، صور ذهنی نیز یا بسیطند یا مرکب و مرکبات چیزی جز صور ترکیب یافته از یک عده عناصر بسیط ذهنی که با طرز مخصوصی

اگر چنانچه مثلًا عناصری که به همراهی صورت تخته، تخته را درست کرده‌اند از مفهوم تخته سلب شوند تصور تخته از میان می‌رود و البته این تجزی و انحلال پیوسته ادامه نیافته و در جایی وقوف خواهد کرد؛ و البته آخرین دو مفهومی که پیدا کرده‌ایم بسیط خواهند بود- چنانکه در خارج نیز کار همان گونه می‌باشد- و همان مفهوم بسیط است که مفهومات بسیطه دیگری یکی پس از دیگری به وی اضافه شده و ترکیب یافته است که مفهوم نخستین مورد نظر (مفهوم کرسی مثلًا) درست گردیده.

ترکیب شده‌اند نیست. عناصر ساده اولیه ذهن به حسب اصطلاح «مبادی تصوریه» (در باب تصورات) و «مبادی تصدیقیه» (در باب تصدیقات) خوانده می‌شوند.

تجزیه و ترکیب ذهنی در مقابل تجزیه و ترکیب عملی است. تجزیه و ترکیب عملی آن است که انسان مواد خارجی را مورد عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه یک مرکّب صنعتی (از قبیل ساعت) و یا یک مرکّب طبیعی (از قبیل آب) را به اجزاء اولیه آنها تجزیه کنند و دوباره آنها را بسازند. عملیات شیمیایی که در آزمایشگاهها صورت می‌گیرد از این قبیل است. تنها راه برای به دست آوردن وضع ساختمان داخلی مادی اشیاء تجزیه و ترکیب عملی است.

تجزیه و ترکیب ذهنی یا نظری اقسام متعددی دارد. ما اجمالًا در پاورقیهای آینده آنها را بیان خواهیم کرد، چیزی که لازم است در اینجا تذکر داده شود این است که ممکن است برای خواننده محترم این سؤال پیش آید که مطابق فرمول کلی این مقاله «هر علم حصولی که عارض ذهن می‌شود مسبوق به علم حضوری است» و البته این قاعده استثناء پذیر نیست، هم در مورد بسائط ذهنی صادق است و هم در مورد مرکبات، پس چگونه است که ما بسیاری از تصورات مرکبه داریم که قطعاً واقعیت مصداق آنها را هیچگاه به علم حضوری نیافته‌ایم، مثل تصوری که از «لایتناهی» و «واجب‌الوجود» و امثال اینها داریم؟

پاسخ این سؤال این است که لازمه فرمول سابق این نیست که ذهن به واقعیت هر یک از بسائط و مرکبات علیحده نائل شود، بلکه در برخی از موارد ذهن ابتدا به درک مرکبات نائل می‌شود سپس با قوه تجزیه، بسائط و عناصر اولیه را از یکدیگر جدا می‌سازد- تصورات عادی ابتدائی در مورد محسوسات از این قبیل است؛ مثلًا ابتدا انسان از راه باصره جسم را می‌بیند با حجم و شکل و رنگ معیّن؛ یعنی تصور حجم و

پس مفاهیم تصوریه ما چنانکه یک نوع کثرت در میان بسایط خود دارند یک نوع کثرت نیز به واسطه ترکیب پیدا می‌کنند و چنانکه گذشت برخی از این مفاهیم «مهیّات» هستند و برخی از آنها «اعتباریّات» هستند که از مهیات اخذ شده‌اند و این نیز یک نوع کثرتی است که متولد می‌شود و چنانکه روشن است ترکیبی که میان مهیات انجام می‌گیرد میان مفاهیم اعتباریه نیز انجام می‌یابد. از بیان فوق نتیجه گرفته می‌شود:

۱. مفاهیم تصوریه، کثرتی به واسطه بساطت و ترکّب پیدا می‌کنند.

۲. مفاهیم، کثرتی دیگر از راه حقیقت و اعتبار[1] دارند.

اشکال

می‌توان در بیان گذشته مناقشه نموده و گفت این بیان به دو نظریه مبتنی است که بطلان هر دو به ثبوت رسیده و آن دو نظریه عبارت است از:

شکل و رنگ با هم و توأم و غیر مجزا از یکدیگر برایش حاصل می‌شود؛ بعد از آنکه ذهن قوی شد و قدرت تجزیه پیدا کرد کمّیت را از کیفیت و هر یک از کیفیات را جدا از دیگری تصور می‌کند– و در برخی از موارد ابتدا به درک بسائط نائل می‌شود سپس با قوه ترکیب، از آنها تصور جدیدی می‌سازد؛ مثل اینکه از یک طرف تصور «حد» یا «نهایت» برای ذهن حاصل می‌شود (و البته تصور نهایت نیز به نوبه خود تصوری است مرکب که از ترکیب چندین تصور بسیط حاصل شده است) و از طرف دیگر تصور «عدم»، و از نسبت دادن «عدم» به «نهایت» تصور «لایتناهی» برای ذهن حاصل می‌شود، و یا اینکه از یک طرف تصور «وجود» و از طرف دیگر تصور «ضرورت و وجوب» برای ذهن حاصل می‌شود سپس از ترکیب این دو تصور، تصور جدیدی (واجب الوجود) برای ذهن دست می‌دهد. تمام فرضیه‌های علمی و فلسفی از این قبیل است؛ ذهن پس از آنکه این نوع تصورات را تولید کرد در صدد تحقیق علمی و فلسفی برمی‌آید و از راههای منطقی صحت یا بطلان این فرضهای ذهنی را اثبات می‌کند.

۱. مطابق نظریه «عقلیون» مفاهیم یک نوع کثرتی از راه ذاتی بودن (فطری بودن) و عرضی بودن دارند و یک نوع کثرتی از راه بساطت و ترکب دارند و مفاهیم بسیط یا از

۱. وجود انواع متباینه در خارج.

۲. ثبوت ماهیات ثابته آنها.

روشن‌تر بگوییم این طریقه مبنی بر این است که خواصی که از راه حس نائل می‌شویم مهیات متباینه بوده باشند، مثلًا واقعیت صدا غیر از واقعیت نور بوده و به همین قیاس خواص اجسام با یکدیگر تباین نوعی داشته باشند و همچنین اجسام نیز با اختلافات جوهری، متنوّع بوده و هر یک از آنها نوعی به حسب واقعیت جدا از دیگری و دارای خواص جداگانه باشد.

راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و یا آنکه ذهن فطرتاً واجد آنها بوده؛ و مطابق نظریه «حسیون» کثرت مفاهیم فقط از لحاظ بساطت و ترکب است و تمام مفاهیم بسیطه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی مستقیماً وارد ذهن شده‌اند.

هابز از فلاسفه حسی قرن هفدهم (۱۵۸۸- ۱۶۷۹) می‌گوید:

«استدلال و فکر درست یعنی جمع کردن معلومات با هم یا جدا کردن آنها از یکدیگر، به عبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب، و تجزیه و ترکیب تنها به اجسام تعلق می‌گیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم واقع نمی‌شود.»

هیوم فیلسوف حسی قرن هجدهم (۱۷۱۱- ۱۷۷۶) پس از آنکه ادراکات را منحصر می‌کند به آنچه از راه یکی از حواس پیدا شده باشد، می‌گوید:

«این است تار و پود بافته افکار ما؛ و عقل ما جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزاء و مبادی کار دیگری نمی‌کند.»

ولی مطابق آنچه در این مقاله تحقیق شد مفاهیم یک نوع کثرتی دارند از لحاظ بساطت و ترکب، و یک نوع کثرتی دارند از لحاظ حقیقت و اعتبار، و از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که نظریه عقلیون مبتنی بر فطری بودن پاره‌ای از معقولات، قابل قبول نیست و طبق نظریه حسیون نیز بسیاری از مفاهیم بسیط از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه علیت و معلولیت که بالضروره ذهن از هر یک از اینها تصور روشن و صریح و صحیحی دارد قابل توجیه نیست و تنها راه صحیح توجیه همان است

ولی امروز علم این نظریه کهنه متافیزیکی را از میان برده و بطلانش را روشن نموده و اثبات می‌کند که واقعیت خارج بجز ماده یکنواخت چیز دیگری نیست و انواع مختلفه عناصر و مرکبات زنده ترکیبات گوناگونی هستند که ماده یکنواخت به خود گرفته و آثار گوناگون می‌دهند و همگی این خواص به «انرژی» قابل تحلیل می‌باشند و اخیراً به ثبوت رسیده که ماده و انرژی به همدیگر قابل تبدل بوده و در حقیقت همان حرکت هستند و از این روی «انواع مختلفه[1] بالذات» مفهومی

که در این مقاله تحقیق شد.

همان طوری که از ضمن مطالب گذشته معلوم شد مفاهیم یک کثرت دیگری نیز از راه کلیت و جزئیت دارند زیرا هر چند «کلّی» و «مصداق» در خارج عین یکدیگرند و هر مفهوم کلی (مثل انسان) در خارج عین هر یک از افراد خودش است و به حسب تعدد آنها در خارج متعدد است ولی به حسب ذهن تصور «کلی» مغایر است با تصور هر یک از افراد و از لحاظ خواص و عوارض ذهنی نیز تصور مفهوم کلی مغایر است با تصور هر یک از افراد بالخصوص.

در قرون وسطی عده‌ای از دانشمندان اروپا منکر تصورات کلی بوده‌اند و معتقد بوده‌اند که ذهن هیچ نوع تصوری از «کلّی» ندارد و تمام الفاظی که گمان می‌رود برای معانی کلیه وضع شده‌اند از قبیل لفظ حیوان و انسان و درخت و غیره، واجد هیچ معنایی نیستند. این جماعت را از همین لحاظ که این الفاظ را لفظ خالی و اسم بدون مسمّی می‌دانستند «اسمیّون» می‌خواندند. از روان‌شناسان جدید نیز عده‌ای منکر تصورات کلی شده‌اند و آنها همان کسانی هستند که تمام اعمال ذهنی را از حکم و تعقل و قیاس و استدلال جز همان احساسهای ابتدائی که فی‌الجمله تغییر شکل یافته‌اند نمی‌دانند. هیوم و استوارت میل این عقیده را دارند. اگر در محل مناسبی فرصتی به دست آمد، درباره این نظریه مفصلًا به گفتگو خواهیم پرداخت.

۱. تاکنون چند جهت از جهاتی که منشأ تکثر ادراکات می‌شوند بیان شد ولی هیچیک از آنها مربوط به کثرتی که از ناحیه تکثر و اختلافات خود معلومات و اعیان خارجیه ناشی می‌شود نبود. توضیح اینکه همان طوری که ما از لحاظ کلّیت و جزئیّت و از لحاظ بساطت و ترکّب و از لحاظ حقیقت و اعتبار، در میان ادراکات خود اختلاف و تکثر مشاهده می‌کنیم یک نوع تکثر و اختلاف دیگری نیز که وابسته به اختلاف و تکثر

نخواهد داشت و نظر به همین نکته، انواع مختلفه مانند انسان و اسب و زمین و هوا از اختلافات ذاتی حاکی نبوده و تنها اختلافات خواص ترکیبات را نشان خواهند داد که آنها نیز بالاخره به یک اصل برمی‌گردند.

واقعیتهای عینی خارجی است در میان ادراکات و تصورات خود مشاهده می‌کنیم؛ مثلًا ما تصوری از آب و تصوری از هوا و تصوری از انسان و تصوری از سفیدی و تصوری از شکل و تصوری از مقدار و تصورات زیاد دیگری از غیر اینها داریم و برای ما مفهوم آب غیر از مفهوم هوا و هر یک از ایندو غیر از مفهوم انسان و هر یک از این سه غیر از مفهوم سفیدی و هر یک از این چهار غیر از مفهوم شکل است و همچنین ... و هرگز نمی‌توانیم بپذیریم که این تصورات عین یکدیگرند، و بالضروره می‌دانیم که با هم اختلاف دارند. این اختلافات از ناحیه اختلافاتی که در خود واقعیتهای خارجی هست ناشی شده یعنی چون واقعیتهای آب و هوا و انسان و سفیدی و شکل و مقدار با یکدیگر اختلاف دارند تصورات ما درباره آنها مختلف شده است. پس یک نوع تکثر ادراکی دیگر از لحاظ تکثر معلومات و واقعیتهای عینی داریم.

این نوع از تکثر از لحاظ دخالت در توسعه و افزایش تصورات، عمده‌ترین تکثرات است ولی از آنجایی که این نوع از تکثر بر خلاف سایر اقسام آن که قبلًا بیان شد اولًا و بالذات مربوط به واقعیتهای خارجی است و بالتبع مربوط به ادراکات و تصورات است از موضوع بحث این مقاله خارج است و همچنانکه در مقدمه این مقاله گفتیم موضوع بحث این مقاله آن تکثرهایی است که بالذات مربوط به خود ادراکات است و آن کثرتها آنهاست که عامل اصلی آنها فعالیت خود ذهن است از قبیل کثرتهایی که از راه حقیقت و اعتبار یا از راه بساطت و ترکب یا از راه کلیت و جزئیت پیدا می‌شود و اما آن کثرتی که از ناحیه معلومات خارجیه است از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه می‌گیرد و بالذات مربوط به ادراکات نیست و لهذا از موضوع این مقاله خارج است.

این نوع از تکثر را می‌توان «تکثر ماهوی» و یا «تکثر ذاتی» نامید زیرا این تکثر به عقیده بعضی از فلاسفه نماینده اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجیه است. بیانات گذشته مربوط به انقسام ادراکات به ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری، متکی به قبول نظریه اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجیه است زیرا ادراکات

گذشته از این چون همین ترکیبات تا آخرین ریشه خود (ماده و انرژی) در حرکت و تحول‌اند بنابراین هیچ مهیتی و ذاتی در دو لحظه در یک حال باقی نخواهد ماند خواه در خارج و خواه در ذهن (زیرا ذهن نیز خاصه مادی مغز است) پس اتکاء

حقیقی همانهاست که مستقیماً صورت یک پدیده خارجی است از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و سنگ و درخت که در نظر این مقاله ماهیات مختلف و متنوعی هستند.

آشنایان به منطق و فلسفه می‌دانند که بسیاری از مسائل در منطق و در فلسفه مبتنی بر مسأله تکثر ماهوی تصورات و اختلافات ذاتی اعیان خارجیه است و از این مسأله سرچشمه می‌گیرد و بسیاری از مسائل دیگر پایه و اساس این مسأله به شمار می‌رود.

مثلًا مبحث معروف مقولات ده گانه یا پنجگانه یا دوگانه (به حسب اختلاف نظری که بین دانشمندان بوده) در منطق و فلسفه که ماهیات را به نحو مخصوصی دسته بندی می‌کرد و جهات مشترک آنها را از جهات اختصاصی تمیز می‌داد مبتنی بر این مسأله است (بر خلاف مقولات دوازده گانه کانت که امور انتزاعی و اعتباری را به میان آورده) و همچنین مبحث معروف «تعریفات جنسی و فصلی» در منطق از این مسأله سرچشمه می‌گیرد و مبحث معروف «صور نوعیّه» در فلسفه از پایه‌ها و ریشه‌های این مسأله به شمار می‌رود.

علی ایّ حال نظریه متن راجع به ادراکات حقیقی متکی به این است که ما پاره‌ای از صور ذهنیه خود را «ماهیات» بدانیم از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و درخت و غیره و آن ماهیات را با یکدیگر مختلف بالذات و نماینده انواع خارجیه متباین بالذات بدانیم.

ولی روی اصول علمی جدید می‌توان مطلب بالا را از دو راه مورد مناقشه قرار داد، یکی از راه انکار اختلافات ذاتی انواع خارجیه یعنی انکار این جهت که انسان و سنگ و درخت و مس و آهن هر یک دارای ذات و ماهیت جداگانه هستند و ذاتاً با یکدیگر اختلاف دارند و یکی از راه انکار یکسان ماندن ماهیات اشیاء یعنی انکار اینکه هر چیز دارای هر ماهیتی که هست برای همیشه همان ماهیت را دارا خواهد بود.

توضیح اینکه: اما نظریه تباین ذاتی انواع که مطلب بالا متکی به آن است این است که ما اشیاء و واقعیتهای خارجی را دسته بندی کنیم و هر دسته‌ای را دارای ذات

علمی به مهیات بیهوده و بی‌ثمر بوده و دستگاه مهیت‌گیری به منزله این است که انسان به یک نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد، و از اینجاست که دانشمند آشنا با علوم طبیعی و سبک تحقیقات جدید چیزی را که می‌شنود از مهیت وی جویا نمی‌شود بلکه از اثر و خاصه‌اش می‌پرسد، نمی‌گوید «چه می‌باشد؟» می‌گوید «چه می‌کند؟».

و مهیتی مغایر با ذات و مهیت سایر دسته‌ها بشناسیم و به عبارت دیگر مبتنی بر این است که معتقد شویم که اشیاء در قالبهای مخصوصی ریخته شده‌اند و هر قالبی ذاتاً غیر از قالب دیگر است و هر یک از آن قالبها را به عنوان ذات و مهیت آن اشیاء بشناسیم. ولی تحقیقات مقرون به مشاهده و آزمایش جدید ثابت کرده که اشیاء در قالبهای مخصوص و جداگانه ریخته نشده‌اند و اساساً واقعیتهای خارجی اختلافات ذاتی با یکدیگر ندارند. تحقیقات جدید ثابت کرده که آنچه در خارج واقعیت دارد فقط یک واقعیت است که ترکیبات گوناگون به خود می‌گیرد و اختلافات اشیاء مربوط به اختلاف ترکیبات اجزاء همان واقعیت وحدانی است، چیزی که هست ما از هر یک از آن ترکیبات یک تصور خاص داریم و ابتدائاً قبل از آنکه تحقیقات علمی کافی بکنیم می‌پنداریم که هر یک از واقعیتهای متصوّره ما ذاتا مباین و مخالف آن دیگری است. مثلًا ما ابتدائاً سنگ و درخت و انسان و هزارها چیز دیگر می‌بینیم و می‌پنداریم هر یک از اینها ذاتاً مباین با دیگری است ولی پس از تحقیق و آزمایش به این نتیجه می‌رسیم که تمام این اشیاء بیشمار، از یک عده عناصر معدود که با نسبتهای مختلف با یکدیگر ارتباط پیدا کرده‌اند ترکیب یافته‌اند یعنی می‌فهمیم که اختلافات این مرکبات، ذاتی نیست. سپس عناصر را بررسی می‌کنیم. در بررسی عناصر نیز ابتدا می‌پنداریم که هر یک از آنها ذاتاً مباین دیگری است ولی تحقیق و آزمایشهای دقیق‌تر علمی بر ما روشن می‌کند که عناصر نیز به نوبه خود از اتمها تشکیل یافته‌اند و اختلاف وضع و ساختمان داخلی اتمها عناصر را از یکدیگر متمایز ساخته است یعنی می‌فهمیم که اختلافات عناصر نیز ذاتی نیست. سپس گامی جلوتر می‌رویم و اتمها را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، می‌بینیم آنها نیز از ذرات کوچکتری ساخته شده‌اند یعنی اختلافات آنها نیز ذاتی نیست و مربوط به اختلاف وضع و عدد و حرکت ذرات تشکیل دهنده آنهاست. سپس گامی دیگر پیش می‌رویم می‌بینیم خود آن ذرات تشکیل دهنده اتمها نیز دارای ماهیتهای جداگانه و غیر قابل تغییر و تبدیل نیستند زیرا گاهی در وضع

پاسخ

بخش نخستین از اشکال که می‌گفت اختلافات خارجی هیچ گونه اختلاف نوعی نداشته و تنها مستند به اختلاف ترکیبات مادی است که بالاخره همه نیز به اصل واحد برمی‌گردند، سخنی است که نمی‌شود پذیرفت زیرا اگر چه ممکن است

داخلی اتمها تغییراتی حاصل می‌شود و در نتیجه عنصری به عنصر دیگر تبدیل می‌شود و عملاً نیز می‌توان آن تغییرات را ایجاد و عنصری را به عنصر دیگر تبدیل کرد. تغییراتی که در وضع داخلی اتمها پیدا می‌شود از این راه است که بعضی از ذرات داخلی اتم از بین می‌روند یعنی تبدیل به انرژی می‌شوند و یا آنکه از تکاثف انرژی از نو به وجود می‌آیند و بالاخره از تحلیلهای علمی متکی به مشاهدات و تجربیات این نتیجه به دست می‌آید که جز یک واقعیت که فضا را اشغال کرده و در زمان تغییراتی حاصل می‌کند و شکلهای متعدد به خود می‌گیرد چیزی وجود ندارد و ما آن واقعیت واحد شاغل مکان و متغیر در زمان را «ماده» می‌خوانیم.

علیهذا اختلافات ادراکات و تصورات ما نماینده اختلافات ذاتی و ماهوی واقعیتها نیست بلکه تنها نماینده اوضاع و احوال و اشکال و ترکیبات یک واقعیت است که همان ماده است.

سابقاً روی نظریه تباین ذاتی انواع عمل کیمیاگری از قبیل تبدیل آهن و مس به طلا در نظر دانشمندان امری محال و ممتنع می‌نمود زیرا در نظر آنان مستلزم تغییر و تبدیل ماهیت شیئی به شیء دیگر و انقلاب ذاتی بود و به اصطلاح مستلزم سلب ذاتیات شیء از شیء بود و حال آنکه ثبوت ذاتیات از برای ذات به حسب قواعد منطقی، ضروری و ممتنع‌العدم شناخته می‌شد ولی امروز ثابت شده که عمل کیمیاگری هیچ مانعی عقلی و عملی ندارد؛ بعلاوه آزمایشها ثابت کرده که تبدل نوعی به نوع دیگر نه تنها در اشیاء بی‌جان میسّر است، در موجودات جاندار نیز ممکن است، بلکه در موجودات جاندار تبدل و تسلسل انواع طبق قانون «نشوء و ارتقاء» جزء قوانین ضروری و نوامیس قطعی طبیعت است. علیهذا نظریه این مقاله و همچنین مبحث معروف «مقولات» و مبحث «تعریفات جنسی و فصلی» و مبحث «صور نوعیه» و

ما اشتباه کرده و گاهی غیر مختلف را مختلف انگاریم ولی باید دید که آیا ممکن است که در خارج هیچ گونه اختلافی وجود نداشته باشد و این اختلافات بالاخره به یک سلسله اصول مختلف بالذات منتهی نشود و همه چیز همه چیز بوده باشد؟ البته نه، هیچگاه متصور نیست اولًا از ظرف ادراک و فکر و ثانیاً از میان خواص و ثالثاً از میان موضوعات خواص، اختلاف به کلی برخیزد.

زیرا اگر چنانچه هیچ گونه اختلافی موجود نبود به هیچ وجه در ادراک و فکر ما نیز حاصل نمی‌شد و وجدان و غریزه ادراکی ما هیچ گونه حاضر نیست که اختلافات

مباحث مربوط به اثبات نفوس نامیه و حیوانیه و ناطقه و یک سلسله مباحث دیگر در منطق و در فلسفه که از این مبحث سرچشمه می‌گیرد به کلی از درجه اعتبار ساقط است.

این بود خلاصه قسمت اول اشکال.

این قسمت اشکال در السنه تمام کسانی که طرز تفکر حسی دارند (مادی و غیر مادی) و جهان را تنها از دریچه حواس می‌نگرند شایع است. این اشخاص گمان کرده‌اند که از روزی که نظریه اتمیسم قوّت گرفت پایه‌های نظریه اختلافات ماهوی و ذاتی اشیاء با همه متفرعات آن فرو ریخت و یک رکن اصلی منطق تعقلی و فلسفه‌های متفرّع بر آن خراب شد. ما اگر بخواهیم پاسخ مشروح این اشکال را بدهیم باید مباحث زیادی را در اینجا مطرح کنیم از قبیل مبحث وحدت وجود و اصالت وجود و مبحث قوه و فعل و حرکت و جزء لا یتجزّی و مادۀ المواد و جوهر و عرض، در حالی که این مباحث چندین برابر این مقاله است و خود این مباحث در طی مقالات ۷، ۹ و ۱۰ خواهد آمد و ما خوانندگان را به آن مقاله‌ها ارجاع می‌کنیم. آنچه مربوط به این مقاله است این است که «ادراکات» کثرتی از لحاظ حقیقت و اعتبار دارند و ادراک حقیقی آن است که مستقیماً صورت یک امر خارج از ذهن است از قبیل تصور انسان و درخت و سنگ که در فلسفه «معقولات اولیه» خوانده می‌شوند و اما ادراکات اعتباری آنها هستند که مستقیماً صورت یک امر خارج از ذهن نیستند و از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن نشده‌اند بلکه به ترتیب دیگری ذهن آن مفاهیم را تهیه کرده است از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت و سایر مفاهیم عامّه ذهن که مسائل فلسفه اولی را تشکیل می‌دهند و در فلسفه «معقولات ثانیه» خوانده می‌شود و اشکال بالا مربوط به قسم اول یعنی ادراکات حقیقی است و البته خواننده محترم

ادراکی را ندیده انگاشته و امکان ارتفاع وی را بپذیرد یعنی بپذیرد که فکر در مسائل هندسی عین فکر در زبان‌شناسی است. وجدان ما هرگز حاضر نیست که در ادراکات و افکار خود هر جمله را به جای هر جمله و هر مفرد را به جای هر مفرد و هر مفرد را به جای هر جمله و بالعکس و بالاخره هر ادراک را به جای هر ادراک گذاشته و فایده و نتیجه هر فکر را از فکر دیگر بجوید.

می‌داند که چه ما ادراکات حقیقی را «ماهیات» بنامیم و نماینده اختلافات ذاتی واقعیتهای خارجی بدانیم و چه آنکه آنها را نماینده اشکال و احوال و ترکیبات یک واقعیت بدانیم در مدعای این مقاله که انقسام ادراکات است به حقیقی و اعتباری، تغییری حاصل نمی‌شود، لهذا فعلًا خود را از ورود در آن مباحث بی‌نیاز می‌دانیم. ولی در عین حال برای آنکه خواننده محترم (اجمالًا) از نظریه فلسفی ما راجع به این اشکال آگاه شود همین قدر می‌گوییم که بر خلاف انتظار شخص اشکال کننده نظریه تحلیلی فیزیکی جدید نمی‌تواند آن مدعای فلسفی را که در ضمن اشکال تقریر شد نتیجه بدهد زیرا نظریه تحلیلی فیزیکی فقط ساختمان محسوس اشیاء را بیان می‌کند و جزء مادی (علت مادی) وجود اشیاء را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که در ضمن همه تطوّرات یک ماده اصلی است که لباسهای مختلف به خود می‌پوشد و اما آن مدعای فلسفی مبنی بر اینکه تمام جنبه‌های هستی موجودات طبیعت منحصر به همان جنبه محسوس است که فیزیک نشان می‌دهد و طبیعت را با تمام مظاهر مختلف یک واقعیت وحدانی به وجود آورده است، از این نظریه نمی‌توان نتیجه گرفت.

ما بدون اینکه با نظریه‌های فیزیکی و زیست‌شناسی مربوط به اتم و انرژی و ملکول و سلول کوچکترین مخالفتی داشته باشیم، روی اصول کلی فلسفی، در مبحث قوه و فعل ثابت می‌کنیم که واقعیت وحدانی و به تعبیر بالا واقعیت واحد شاغل مکان و متغیر در زمان که در ذات خود هیچ گونه کثرت و تعدد ندارد نمی‌تواند مظاهر مختلف طبیعت را پدید آورد و خود، تغییر و تکامل پیدا کند و این نظام محسوس را به وجود آورد.

لازم است تذکر دهیم که مسأله کیمیاگری و تبدل انواع که در ضمن اشکال ذکر شد چندان ارتباطی به مسأله تباین ذاتی انواع ندارد. از نظر اصول کلی فلسفی، ما هر چند انواع را متباین بدانیم تبدل نوعی به نوع دیگر، چه تبدل نوع بی‌جان به نوع

وجدان ما هرگز حاضر نیست هر کار را به جای هر کار و هر ابزار کار را به جای هر ابزار کار بگذارد و بالاخره همه چیز را عین همه چیز بداند زیرا چنین اندیشه‌ای خودش ناقض خودش می‌باشد زیرا مفهوم «همه» بدون اختلاف و کثرت به تصور نمی‌آید و بی‌تردید چنین اندیشه بی‌پایه بسی پست‌تر از اندیشه یک ایده آلیست و شکّاک به تمام معنی می‌باشد. پس باید از اندیشه «رفع مطلق اختلاف از میان ادراکات و افکار» برای همیشه چشم پوشید. و سپس اگر هیچ اختلافی در میان خواص اشیاء نبود هیچ گونه اختلافی در تأثیراتی که در ما می‌کنند نبود. گوش ما که آواز را می‌شنود و چشم ما که نور را می‌بیند و در نتیجه در مدرک محسوس ما اختلافی پیدا می‌شود این اختلاف یا از ناحیه نور و صدا باید آمده باشد که دو چیز مختلف بالذات و یا یک چیز مختلف به حسب حالات مانند عدد ارتعاشات و غیر آن بوده باشند و یا از ناحیه گوش و چشم بالذات و یا به حسب حالات، و گرنه فرض وحدت عینی میان گوش و چشم و صدا و نور به هیچ وجه اختلاف نخواهد زایید.

و سپس اگر هیچ گونه اختلافی میان موضوعات این خواص در خارج نبوده باشد اختلاف خواص و آثار قابل تصور نیست.

آری، آزمایشهای علمی و کاوشهای باریک فنی تاکنون موفق شده که قسمتی از اختلافاتی را که از خارج به ادراک ما خودنمایی می‌کردند حل نموده و به یک اصل

بی جان دیگر و چه تبدل نوع جاندار به نوع جاندار دیگر و چه تبدل نوع بی‌جان به نوع جاندار، مانعی ندارد و اما اینکه آیا قوانین مخصوص علم الحیات در مورد جانداران اجازه می‌دهد یا نمی‌دهد، مطلب دیگر است.

و اما قسمت دوم اشکال مبنی بر عدم ثبوت ماهیات: اگر منظور اشکال‌کننده این است که موجودات طبیعت در خارج دارای ماهیت یکنواخت نیستند و ذاتاً در حرکتند و همواره تغییر ماهیت می‌دهند البته مورد قبول ماست و در مقاله ۱۰ ثابت خواهیم کرد که طبیعت با تمام جواهر و اعراض خود در یک حرکت ذاتی دائمی است و نظریه این مقاله نیز مبتنی بر فرض سکون موجودات طبیعت نیست؛ و اگر منظور این است که صور ذهنیه ماهیات که در پیش ما هستند همواره در حرکت و تغییرند پاسخش همان است که در متن مشروحاً بیان شده که نژاد مفهوم و صور ذهنی از احکام و مقررات ماده کنار است و صورت علمی از سنخ جهان حرکت نمی‌باشد و ما در پاورقیهای مقاله ۳ و مقدمه و پاورقیهای مقاله ۴ شبهات مربوط به این مدعا را نقل و انتقاد کردیم.

ارجاع کند یعنی مسیر ماده را در سیر گوناگون تکوّنات تشخیص داده و اثبات نماید که ماده یکنواختی در میوه و خون و منی و انسان و خاک مثلًا موجود بوده محفوظ می‌ماند نه اینکه در هر تکوّنی چیزی از ته و ریشه معدوم شده و چیز دیگری از سر موجود می‌شود، و همچنین به ثبوت برساند که انرژیهای مختلف را می‌توان به همدیگر تبدیل کرد یعنی خط سیر انرژی را به دست آورده و موقعیت و هویت وی را در میان اشکال گوناگون حرارت و مغناطیس و برق مثلًا نگه دارد؛ و همچنین تبدیل ماده را به انرژی و انرژی را به ماده به نحوی تشخیص دهد و به حسب فرضیه فن خود که انحصار موضوع به ماده و انرژی می‌باشد بگوید: «هر چه هست یا این است یا آن».

ولی به حسب نظر مطلق دقیق نمی‌تواند ماوراء ماده و انرژی یکنواخت را هر چه پیش آید نفی کرده و به اصل واحد ماده و انرژی برگرداند زیرا هر تلاشی که نموده و می‌نماید در سنخ ماده و انرژی می‌نماید نه در ماوراء آنها و نه در موجود مطلق، و اگر راستی ماورائی نیافته معنایش این است که ماده و انرژی نیافته (درست تأمل شود).

مثلًا می‌گوییم اگر شانزده تا جزء مادی را با قاعده ۴ و ارتفاع ۴ بچینیم «مربّع» حاصل می‌شود و اگر با قاعده ۸ و ارتفاع ۴ بچینیم «مثلث»، پس اختلاف شکل مربع و مثلث مرتبط به اختلاف چینش ماده بوده و بجز شانزده عدد جزء مادی چیز دیگری نیست.

این سخن ما اگر چه راست و غیر قابل انکار می‌باشد ولی در حقیقت چگونگی سیر ماده را در دو حال نشان می‌دهد؛ یعنی اگر تنها مربوط به ماده بخواهیم سخن بگوییم باید چنین گفت ولی هرگز این سخن نمی‌تواند به ثبوت برساند که شکل مثلث و مربع یک شکل بوده و در نتیجه آثار ماهیتی آنها یکی می‌باشد و مثلًا مربع سه زاویه یا مثلث چهار زاویه دارد.

و یا اگر ما جسم واحد را دو پاره نمودیم و پس از آن هر پاره را پنج قطعه کردیم و سپس به هم آمیخته و یکی ساختیم نمی‌توان گفت ارقام ۱ و ۲ و ۱۰ یک رقم می‌باشد زیرا یک ماده بعینه بیشتر ندارد.

اشکال

ما به زور وسائل علمی می‌توانیم موجود مادی را به اصل ماده تجزیه و تحلیل نموده و دوباره با ترکیب به حال نخستین برگردانیم.

وسائل علمی کنونی اگر چنانچه در مورد همه موجودات هم جرأت نکنـد، در غالب موجودات می‌تواند به طبیعت سند کنترات داده و خود متکفل ایجاد و اداره و تنظیم موجودات گردد و پیشرفت شگرف علم نسبت به آینده می‌تواند نوید کلی و قطعی بدهد، پس استقلال دانش امروزه و توانایی وی به ایجاد موجودات حقیقی به وسیله چیدن و به هم زدن ماده، دلیل قطعی می‌باشـد کـه بجـز مـاده بـا ترکیبـات گوناگون چیز دیگری در میان نیست.

پاسخ

چنانکه بیان کردیم علوم طبیعی فقط خط سیر ماده را می‌تواند تشخیص بدهد و اما یکی کردن ماده و حوادث مختلفه به طور کلی، هنوز دستگیر آنها نشده و چنانکه گفته شد هیچگاه نخواهد شد.

ملخّص سخن به بیان دیگر اینکـه مـا در خـارج واحـدهای حقیقـی در لبـاس اختلاف داریم. هنگامی که آنها را تجزیه می‌کنیم اجزاء و اجزاء اجزاء پیش آمده و پای تجزیه به جایی می‌رسد که اگر یک قدم دیگر بیشتر بگذاریم موضوع از میـان می‌رود (بسایط). دوباره اگر به طور قهقری برگشته و ترکیب نماییم صورت نخستین پیدا می‌شود. در این جایگاه که در حقیقت مرز وجود و عدم موضوع مـی‌باشـد دو احتمال داریم: یکی اینکه صورت مورد تجزیه و ترکیب (واحد انسان مثلًـا) همـین ترکیب مخصوص ماده بوده باشد، دیگر اینکه موجود دیگـری بـوده باشـد غیـر از ماده که ملازم و همراه ماده و ترکیب بوده و یک نوع بستگی به ماده دارد.

البته روشن است تا احتمال دومی را به طریق فنی ابطال نکنیم احتمال اولی تعیّن پیدا نخواهد کرد و نیز روشن است که مجرد حصـول عنـد الحصـول و زوال عنـد الزوال دلیل وحدت و عینیت نخواهد بود زیرا احتمال ملازمه وجودی در میان است. و علوم طبیعی کاری که کرده سیر ماده را به حسب تجزیه و ترکیب از این سر تا آن سر روشن نموده و به سر دو راه رسانیده یعنی در نفی اختلافات خارجی حقیقتاً یک قدم نیز فراتر نگذاشته.

درباره این اختلافات، آخرین نظری که فلسفه از آخرین سلوک برهـانی خـود استنتاج کرده در مقاله «قوه و فعل» خواهد آمد.

اینک به بخش[۱] دوم اشکال می‌پردازیم: پاسخ وی از سـخنانی کـه در مقالـه ۳

---

۱. خلاصه این بخش این بود: «ماهیات نظر به تحول و تکامل عمـومی اشـیاء در یـک

گذشت روشن می‌باشد. ما آنجا به ثبوت رسانیدیم که نـژاد «مفهـوم» از مقـررات و احکام ماده کنار است و صورت علمی از سنخ جهان حرکت نمـی‌باشـد و قـانون تحول و تکامل تدریجی عمومی شامل حال وی نیست.

توضیح اینکه: با بیانات گذشته به اثبات رسانیدیم که ما موجوداتی خارج از ذهن و مستقل از فکر داریم که مهیات منشأ آثار می‌باشد.

حال باقی نمی‌مانند و هیچ ماهیت و ذاتی در دو لحظه یکسان نیست نه در خارج و نه در ذهن، پس اتکاء علمی به ماهیات بیهوده و بی‌ثمر بوده و مانند این است کـه انسـان به یک نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد».

بخش اول اشکال متوجه این جهت بود که اشیاء و اجـزاء طبیعـت دارای ذوات و ماهیتهای مختلف نیستند پس نبایست برای هر دسته از موجودات یک ماهیتی جـدا از ماهیت دسته‌های دیگر فرض نمود و اساساً همه موجودات طبیعت مظاهر مختلف یک ماهیت واقعی واحدند که در لباسهای مختلف ظاهر می‌شود. و اما این بخش از اشکال این جهت را بیان می‌کند که فرضاً اشیاء دارای ماهیتهای جدا از یکدیگر بوده باشند آن ماهیات ثابت و یکنواخت نیستند زیرا تغییرات طبیعت، سطحی و ظـاهری نیسـت؛ در طبیعت آنچه هست در تغییر است، ظواهر و آنچه در زیر پـرده ظـواهر اسـت و حتـی تصوراتی که ما در مغز خود از اشیاء خارجی داریـم هـر لحظـه دسـتخوش تحـولات هستند. این بخش متوجه آن مطلب بود که در بالا ادعا می‌شد ذهن قـدرت دارد از راه حواس و یا از راه شهود نفسانی با کمک نیروی تحلیلی عقلی به ماهیت پدیده‌ای و یا لااقل به ماهیت نزدیک‌ترین خواص آن پدیده نائل شود و «چیسـتی» آن پدیـده را بـه دست آورد؛ و چنانکه می‌دانیم مبحث معروف «معرّف» در منطق برای راهنمایی کیفیت به دست آوردن ماهیت حقیقی شئ یا لااقل نزدیک‌ترین خواصش که ما به‌الامتیاز وی از سایر اشیاء است می‌باشد.

و همواره علمای جمیع فنون و علوم در فن خود سعی کرده و می‌کنند کـه بـرای موضوعات مسائل فن، به اصطلاح «تعریف جامع و مانع» ذکر کننـد و بـه ایـن وسـیله حدود آن موضوعات را مشخص سازند ولی روی اشکال فوق که اشیاء نه در ذهن و نه در خارج دارای وضع مشخص و ممتاز نیستند قهراً بحث معرّف در منطق بیهوده، بلکه اساساً تعریف کردن در جمیع علوم لغو و بی‌ثمر است.

و نیز به ثبوت رسانیدیم که ما برخی از آنها را با واقعیت خودشان (با حذف و اسقاط منشئیّت آثار) بی واسطه و برخی دیگر را به واسطه آنها ادراک می‌نماییم.

و نیز می‌دانیم که بخش نخستین با مشترکات و مختصات به ما معلوم می‌باشد به طوری که می‌توانیم میان مشترکات و مختصات آنها با دلیل تمیز بدهیم و سپس تألیف کرده و خود مرکّب را به دست آوریم و همچنین می‌توانیم آنها را به وسیله خواص نزدیکشان بشناسیم.

و نیز می‌دانیم تا به موضوع یقین پیدا نکرده و مجهول بماند نمی‌توان حکمی برای وی تشخیص داد.

از این مقدمات چهار گانه نتیجه گرفته می‌شود که تنها راه برای روشن شدن معلومات فکری این است که برای موضوع قضیه، مهیت حقیقی به دست آید و اگر نتوانستیم یا نخواستیم (حداقل) معرّفی که مشتمل نزدیک‌ترین خواص وی بوده باشد اخذ شود [۱]؛ و چگونه وجدان فطری یک متفکر کنجکاو می‌پذیرد که در احکام

---

۱. منطقیین می‌گویند مجموع آن چیزهایی که انسان درباره اشیاء می‌خواهد بفهمد و از خود می‌پرسد و پاسخ آن را می‌جوید در چند قسمت کلی خلاصه می‌شود و تمام مسائل علمی و فلسفی پاسخهایی است که به این چند قسمت کلی و به اصطلاح به این چند پرسش فکری داده می‌شود و آنها از این قرارند:

الف. سؤال از «چیستی» یا از ماهیت شئ؛ یعنی هر چیزی که نظر انسان را جلب کند و مورد توجه قرار گیرد انسان می‌خواهد آن را بشناسد و بداند که آن چیست و دارای چه مشخصاتی است و امتیاز آن چیز از سایر اشیاء چیست. در مقام پاسخ به این سؤال است که در مقام تعریف اشیاء بر می‌آیند و کوشش می‌کنند برای هر چیزی تعریف کامل (جامع و مانع) ذکر کنند و چنانکه می‌دانیم مبحث «معرّف» در منطق راهنمای همین جهت است.

ب. سؤال از «هستی» یا از وجود شئ؛ یعنی سؤال از اینکه آیا این چیزی که من درباره آن فکر می‌کنم واقعاً وجود دارد یا امری موهوم است؟ و همچنانکه در مقاله ۱ گفته شد پاسخ این سؤال را فقط فلسفه می‌تواند عهده‌دار شود.

ج. سؤال از «چگونگی» و احوال و خصوصیات شئ؛ یعنی سؤال از اینکه آن شئ که من درباره آن فکر می‌کنم دارای چه احوال و عوارض و خصوصیاتی است؟ و همچنانکه در مقاله ۱ گفته شد متکفل بیان این جهت «علوم» است و هر علمی به

موضوعی به جستجو بپردازد در حالی که از حقیقت موضوع خبر ندارد و حتی موضوع را از غیر موضوع تمیز نمی‌دهد و به گفته مستشکل نام موضوع را که می‌شنود نمی‌گوید مهیتش چیست بلکه می‌پرسد خواصش کدام‌است؟ (در حالی که این پرسش عیناً معرف خواستن است).

مناسبت همان موضوع خاصی که جستجوی در حالات و چگونگیهای او را هدف فعالیت خود قرار داده به سؤالات مربوط به آن موضوع پاسخ می‌دهد.

د. سؤال از «چرایی» و از علت وجود آن شئ یا از علت چگونگی آن شئ. پاسخ این سؤال را گاهی فلسفه و گاهی علوم می‌دهند.

این سؤالات که برای ذهن انسان دست می‌دهد یکدفعه نیست بلکه به ترتیب است. انسان اولین بار که ذهنش به چیزی توجه کرد می‌خواهد اجمالًا بفهمد که آن چیست؟ و پس از اینکه اجمالًا به «چیستی» آن چیز آشنا شد و در فکر خود آن چیز را با سایر اشیاء فرق گذاشت به طوری که در ذهن از ابهام و اختلاط بیرون آمد می‌خواهد بفهمد آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه؟ و اگر برایش معلوم شد که موجود است (یا به واسطه وضوح و یا به واسطه برهان فلسفی) در صدد کشف حالات و عوارض وی بر می‌آید و در همین مرحله است که نوبت سؤال از علت وجود وی نیز می‌رسد، سپس در مقام به دست آوردن علت چگونگیها بر می‌آید.

از آنچه تا کنون گفته شد معلوم شد که تا چیزی را اجمالًا نشناسیم به طوری که بتوانیم بین آن چیز و سایر چیزها فرق بگذاریم و لااقل از راه نزدیک‌ترین و ظاهرترین خواصش او را تمیز دهیم نمی‌توانیم در صدد تحقیق اصل وجود یا چگونگیها و عوارض وجود وی (اگر بر ما مجهول باشد) بر آییم و از همین جهت است که شما می‌بینید همواره بنای دانشمندان در جمیع علوم بر این بوده و هست که در اول هر فصلی ابتدا به تعریف موضوع آن فصل می‌پردازند سپس وارد اصل مطلب می‌شوند زیرا همان طوری که در متن اشاره شده «چگونه ممکن است که یک متفکر کنجکاو، در احکام موضوعی به جستجو بپردازد در حالی که از حقیقت موضوع خبر ندارد و حتی نام موضوع را که می‌شنود نمی‌گوید ماهیتش چیست بلکه می‌پرسد خواصش کدام است؟ در حالی که خود این پرسش (اگر از خواص ظاهر و بارزه شئ باشد نه از خواصی که احتیاج به نظر و تحقیق علمی دارد) عیناً معرف خواستن است».

آری، از آنجایی که دانشمند حسی بیشتر به آزمایشهای حسی می‌پردازد و ناچار تماس با حس دارد- و چنانکه گفته شد در جزئیات محسوسات به همان مشاهده حسی می‌توان قناعت نمود- احتیاج زیادی به تعریف و تحدید پیدا نمی‌کند چنانکه احتیاجات روزانه ما در استفاده‌های طبیعی از مادیات از همان راه تأمین می‌شود. ولی باید نظر خود را به بحثهای غیر حسی مانند ریاضیات و حقوق و غیر آنها که می‌نماید و کنجکاویهایی که در فلسفه و منطق می‌کند معطوف داشته و بداند که در این موارد پای آزمایش حسی در کار نیست و تا موضوعات را تحدید و تعریف نکند گرفتار غلط و اشتباه خواهد شد چنانکه مادیین نیز که از روش حسی پیروی می‌کنند در نتیجه مسامحه در تحدید و تعریف و تسمیه، اعتراضات و ایراداتی به

مادیین روی اصل «نفی اختلافات ماهوی اشیاء» و اصل «تحول و تکامل عمومی اشیاء هم در خارج و هم در ذهن» و اصل «تبعیت جزء از کل» اصرار عجیب دارند که طرز تفکر به اصطلاح متافیزیکی را که اشیاء را با تعریفات از یکدیگر جدا می‌سازد غلط بدانند بلکه نه تنها تعریف کردن و حدود معین کردن را غلط می‌دانند گاهی حتی اصل «هویّت» یا «عینیّت» را یعنی اینکه هر چیزی خودش خودش است مثلًا «الف الف است» را منکرند. در اواخر همین مقاله آنجا که از «اصل عینیت» و «اصل ثبات» سخن به میان می‌آید در این باره گفتگو خواهد شد.

در مقام پاسخ به این نظریه علاوه بر آنچه در بالا گفته شد و آنچه در آخر همین مقاله خواهد آمد همین قدر کافی است که خود علوم حسی و آزمایشی را دلیل بیاوریم. در این علوم از مشاهده و آزمایش استفاده می‌شود و البته آنچه مورد آزمایش قرار می‌گیرد جزئیات است و در مقام تفکیک و تمیز جزئیات از یکدیگر همان مشاهده حضوری کافی است و احتیاج به تعریف و تحدید ندارد. ولی نتیجه مشاهدات و آزمایشها وقتی صورت قانون کلی علمی به خود می‌گیرد و صلاحیت پیدا می‌کند که به عنوان یک «اصل» در کتب مربوطه ثبت شود که یک مفهوم کلی «موضوع» و یک مفهوم کلی دیگر «محمول» واقع شود و البته مفهوم کلی را با اشاره و احساس نمی‌توان مشخص ساخت و ناچار باید با تعریف و تحدید موضوع را از غیر موضوع و محمول را از غیر محمول مشخص ساخت. عملًا نیز می‌بینیم که در کتب فیزیک و شیمی و ریاضیات و زیست‌شناسی و غیره از همین فرمول استفاده می‌شود و در اول هر فصلی قبل از هر چیز به تعریف و تحدید موضوع آن فصل پرداخته می‌شود.

منطق و فلسفه و غیر آنها نموده‌اند که برای یک نفر متفکر هشیار خنده آور می‌باشد[۱]*، چنانکه برخی از آنها گذشته و برخی نیز خواهد آمد و ریشه همه آنها موضوع مسامحه در تحدید است.*

اشکال

می‌توان در بیان گذشته خرده‌گیری کرده و گفت که مقصود نفی صحت مطلق تعریف و تحدید نیست بلکه منظور این است که بحث از احکام موضوعی متوقف به شناختن حد مرکّب از جنس و فصل نمی‌باشد و این روش بجز مشاجره‌های عقلی بی نتیجه، نتیجه‌ای ندارد. بلی، بهترین روشی که در این باره می‌توان اتخاذ کرد روشی است که منطق دیالکتیک نشان می‌دهد و آن اینکه:

نظر به اینکه هر پدیده مادی نتیجه پدیده‌های غیر متناهی مادی است که با فعل و انفعال‌های خود که در صراط تحول و تکامل انجام داده‌اند پدیده فعلی را به وجود آورده‌اند هیچ پدیده‌ای وجود منفصل نداشته و مربوط به یک رشته تحول و تکامل می‌باشد و در حال کنونی نیز در تحول و سرگرم پیمایش راه تکامل است و در هر یک از منازل گذشته نیز خودنمایی داشته، پس مهیت پدیده کنونی «همه سلسله حوادث مربوطه» می‌باشد. چون تصور سلسله غیر متناهیه حوادث برای ما محال است پس اگر تاریخچه پیدایش وی را تا آنجا که مقدور ماست به دست آوریم به واقعیت پدیده نامبرده نزدیکتر خواهیم شد. پس معرف حقیقی هر چیزی تاریخچه پیدایش و زندگی متحول و متکامل وی می‌باشد و این روش، پسندیده همه دانشمندان امروزه است و مادیین نیز طبق منطق دیالکتیک خود همین روش را معمول داشته و حوادث روحی را نیز از راه نامبرده تعریف و تعلیل کرده و ریشه هر پیشامد مادی و روحی را در میان پیشامدهای گذشته جستجو نموده و به دست می‌آورند.

پاسخ

این نظریه را (معرّف هر چیز تاریخچه پیدایش و زندگی وی می‌باشد) فلسفه

---

۱. اشکالاتی که در مهیات و اجتماع نقیضین و معلومات ثابته و بدیهیات و غیر اینها نموده‌اند.

نیز می‌پذیرد و به شرط اسقاط مسامحه‌هایی که در تقریبش به کار رفته عملی می‌داند و اساساً این نظریه مبتنی به ثبوت تحول و تکامل عمومی نمی‌باشد و از این روی فلاسفه از زمان دیرین (زمان فلسفه نیمه کاره یونان) و پیش از طلوع نظریه حرکت عمومی جوهری در فلسفه اسلام که سه قرن و نیم بیشتر از عمرش نمی‌گذرد همین مطلب را در کتب خود ذکر کرده‌اند. فلاسفه گفته‌اند که حد تام باید مشتمل به همه علل وجود شئ بوده باشد یعنی معرفت تام به چیزی، به شناختن اجزاء وجودی و همچنین علل پیدایش وی و همچنین غایات و اغراض وجودی وی موقوف می‌باشد زیرا همه جهات وجودی اختصاصی شئ که در خارج او را به عنوان یک واحد حقیقی مشخص پدید آورده و نگاه می‌دارند در وجود او ذی دخل هستند و روشن است که مفهوم کامل گاهی می‌تواند نام «مفهوم کامل» به خود بگیرد که انطباق کامل به خارج داشته باشد پس ناچار باید تاریخچه پیدایش (علل قبل الوجود) و زندگی (ماده و صورت یا خواص ضروری شئ) و حتی غایت و غرض وجود وی (اگر چه وجود غایت پس از انعدام وجود وی و منفصل الوجود از وجود وی بوده باشد و این چیزی است که در نظریه «تاریخچه» از وی نام برده نشده) در «معرّف» ذکر شود؛ مثلًا اگر بخواهیم «تخت» را معرفی نماییم (مثال معروف) باید گفت چیزی که نجار با ابزار نجاری خود از چوب به فلان شکل برای نشستن و خوابیدن می‌سازد و هر یک از اجزاء این معرف، مستمند توضیح شود طبق همان دستور توضیح باید داد. روشن است که تعریف نامبرده، فاعل و غایت و ماده و صورت تخت را دارد و هر یک از آنها اسقاط شود به همان اندازه «معرّف» ناقص خواهد بود ولی در این میان مؤثرتر و کاری‌تر از همه ماده و صورت می‌باشد.

و از بیان گذشته روشن می‌شود که به کار انداختن این روش در موجودات روحی مانند موجودات جسمی اشکالی نخواهد داشت؛ آری، اکتفا کردن به ذکر علل مادی در تعریف حوادث روحی اشتباه می‌باشد زیرا این رویّه فقط جنبه مادی حادثه را می‌تواند روشن بنماید نه همه جهات مادی و روحی او را.

برگردیم به سخن نخستین. آنچه می‌گفتیم در اطراف تحلیل قسم تصوری معلومات بود.

و اما در قسم[1] دوم (تصدیقی)

جای تردید نیست که ما معلومات فکری و ادراکات تصدیقی بیشمار داریم و

---

۱. سابقاً گفته شد که ادراکات، کثرتی از لحاظ بساطت و ترکب دارند و در پاورقیهای

گاهی که آنها را بررسی می‌نماییم می‌بینیم همه آنها از همدیگر جدا نیستند؛ یعنی جوری نیست که اگر یکی از آنها را گرفته و به تنهایی معلوم فرض کنیم توانسته

گذشته گفتیم که تجزیه و ترکیب (آنالیز (analysis) و سنتز (synthesis)) بر دو گونه است: عملی و نظری (ذهنی). تجزیه و ترکیب عملی آن است که انسان مواد خارجی را موضوع عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه یک مرکّب صنعتی (از قبیل ساعت و ماشین) یا یک مرکّب طبیعی (از قبیل آب) را به اجزاء اولیه آنها تجزیه کند و یا دوباره آنها را بسازد. تمام عملیات شیمیایی که در لابراتوارها انجام می‌گیرد از این قبیل است و این تجزیه و ترکیب عملی مهمترین شرط لازم به دست آوردن قوانین طبیعت است. علوم طبیعی از آغاز پیدایش، پیشرفت خود را مدیون مشاهدات دقیق و آزمایشها و تجزیه و ترکیبهای عملی است. در قرون اخیره دانشمندان اروپا اهتمام شایانی به این روش سودمند به خرج دادند و در نتیجه موفقیتهای شگرف و عظیم که هرگز در مخیله بشر خطور نمی‌کرد به دست آوردند.

تجزیه و ترکیب نظری یا ذهنی این است که انسان مدرکات و معلومات ذهنی خود را مقایسه و تجزیه و ترکیب کند و «تفکر» که عالی‌ترین عمل ذهن است جز تجزیه و ترکیب ذهنی چیزی نیست.

توضیح آنکه تجزیه و ترکیب ذهنی یا حسی است یا خیالی یا عقلی: تجزیه و ترکیب حسی آن است که ذهن در یک صورت محسوسه‌ای که حضوراً حس می‌کند تصرف کند مثل آنکه انسان در حالی که به یک قالی که دارای نقشه‌ها و گلهای مختلف است نظر می‌افکند در ذهن خود از جمع کردن و مورد توجه قرار دادن چند نقش و چند گل صورت معیّنی مجسم می‌کند و دو مرتبه از تجزیه و مورد توجه قرار دادن بعضی دون بعضی شکل دیگری را بر خویش ظاهر می‌سازد و یا هنگامی که در شب به آسمان پر ستاره نگاه می‌کند در ذهن خود از جمع و ترکیب و مورد توجه قرار دادن یک عده از ستارگان، صورت حیوان مخصوصی را مجسم می‌سازد و در همان حال از تجزیه آنها و ضم و ترکیب دیگری صورت دیگری را بر خود ظاهر می‌سازد. این گونه تصرفات در صور محسوسه اولًا آزادانه و دلبخواه صورت می‌گیرد، ثانیاً فقط با دخالت عوامل ذهنی انجام می‌یابد و احتیاجی ندارد که انسان در وضع چشم و نگاه کردن خود تغییراتی بدهد.

باشیم مابقی را مجهول فرض نماییم یعنی حصول علم به یک معلوم در پیدایش خود هیچ ارتباطی به وجود سایر معلومات نداشته باشد و این سخن در علوم برهانی از

تجزیه و ترکیب خیالی آن است که ذهن در صور جمع شده در حافظه آزادانـه و دلبخواه و طبق تمایلات و احساسات درونی تصرفاتی بکند؛ مثلًا انسان در ذهـن خـود تصوری از کوه دارد و تصوری از پولاد، آنگاه با نیروی تخیل تصویری از کوه پولادین می‌سازد و یا آنکه تصوری از انسان و تصوری از اسب و تصوری از بال پرندگان دارد، آنگاه با نیروی تخیل صورت اسبی را می‌سازد کـه دارای سـر آدمـی و دو بـال اسـت. تخیلات شاعرانه از این نوع تجزیه و ترکیب سرچشمه می‌گیرد. در تخیلات شـاعرانه، ذهن مبدع و مخترع و از قید رعایت مطابقت نفس‌الامر آزاد اسـت و تنهـا از تمـایلات درونی خویش اطاعت می‌کند. در تخیلات شاعرانه ذهن نمی‌خواهد اشیاء را آنطور که هستند بنمایاند بلکه می‌خواهد آنطور که تمایلات درونی اقتضا دارد نقشـهایی از آنهـا بسازد، و روی همین جهت است که شعر از نوع هنر و صنعت به شمار می‌رود.

تجزیه و ترکیب عقلی آن است که ذهن تمایلات نفسانی را کنار بزند و مطابقت با نفس‌الامر را وجهه همت خویش قرار دهد و به این منظور صور معقوله را مورد عمـل تجزیه و ترکیب قرار دهد و آن بر دو قسم است: تصـوری و تصـدیقی. «تصـوری» آن است که یک مفهوم کلی را عقل منحل کند به جنبه‌های مشترک و جنبه اختصاصی وی.

معمولًا تعریفهایی که برای اشیاء می‌شود و جنبه‌های مشترک و جنبه اختصاصی آن شئ را بیان می‌کند یک نوع تحلیل تصوری عقلی است که در مفهوم و ماهیت آن شئ صورت می‌گیرد؛ مثلًا در تعریف «خط» می‌گوییم «کمیت متصلی است که بیش از یک بعد ندارد». در این تعریف فهمانده‌ایم که اولًا خط از نوع کمیات است نه از نوع کیفیات یا اضافات یا جواهر، و ثانیاً کمیت متصله است که بین اجزائش می‌توان حـد مشـترک فرض نمود نه از نوع کمیات منفصله (اعداد)، و ثالثاً کمیت متصلی است که بیش از یک کشش ندارد و با سطح که دارای دو کشش است و جسم تعلیمی (حجم) که دارای سه کشش است فرق دارد. بدیهی است که این تحلیل که در مفهوم خط به عمل آمد از نوع تجزیه و تحلیل‌های عملی نیست زیرا خط در وجود خارجی خود مرکّب از کمیـت و اتصال و بعد واحد نیست یعنی قسمتی از وجودش کمیت و قسمتی اتصال و قسمتی بعد واحد نیست بلکـه ایـن سـه مفهـوم در خـارج بـه وجـود واحـد موجودنـد و از ایـن

همه جا روشن‌تر است. ما هیچگاه نمی‌توانیم بسیاری از مسائل این علوم را به ثبوت برسانیم جز اینکه پیش از آن، مسائل زیاد دیگری را به ثبوت رسانده باشیم.

جهت است که این قسم اجزاء که اجزاء مفهوم و ماهیت شئ است نه اجزاء وجود، در اصطلاح منطق و فلسفه «اجزاء تحلیلیّه» خوانده می‌شوند.

و اما تجزیه و ترکیب تصدیقی عبارت است از عمل مخصوص استدلال و استنتاج با ترتیبهای مخصوص که مبحث «قیاس» منطق عهده‌دار بیان آنهاست.

حکما استعداد مخصوص ذهن را برای تجزیه و ترکیب ذهنی «قوه متصرّفه» می‌خوانند و قوه متصرفه را هنگامی که آزادانه در میان محسوسات جزئی یا صور خیالیه (دو قسم اول) عمل می‌کند به نام مخصوص «قوه متخیله» و هنگامی که به منظور تحقیق واقع و نفس الامر در میان معانی معقوله (قسم سوم) عمل می‌کند به نام مخصوص «قوه مفکّره» می‌خوانند.

همان طوری که گفته شد «قوه متخیله» در عمل خود آزاد است و هر صورتی را به هر نحو که بخواهد و تمایلات نفسانی ایجاب کند فصل و وصل می‌کند ولی «قوه مفکره» آن آزادی را ندارد بلکه همواره از قانون معین پیروی می‌کند یعنی می‌بایست طوری در معقولات تصرف کند که با واقع و نفس‌الامر مطابقت داشته باشد؛ و از این جهت است که تجزیه و ترکیبهای حسی و خیالی ارزش منطقی ندارد ولی تجزیه و ترکیبهای عقلی که با نیروی مفکره صورت می‌گیرد ارزش منطقی دارد و همین تجزیه و ترکیب عقلی است که در منطق به نام مخصوص «تحلیل و ترکیب» خوانده می‌شود.

پس «تحلیل و ترکیب» یعنی تجزیه و ترکیب عقلی که با نیروی قوه مفکره صورت می‌گیرد و ارزش منطقی دارد. ارسطو در منطق خویش باب قیاس را به عنوان «تحلیل (آنالوطیقا- آنالیتیک (analytic)) اول» و باب حد و برهان را به عنوان «تحلیل دوم» نامیده است.

گفتیم که «تجزیه و ترکیب» یا عملی است یا نظری (ذهنی) و تجزیه و ترکیب عملی مهمترین شرط لازم کشف رموز و به دست آوردن قوانین طبیعت است و از اقسام تجزیه و ترکیبهای ذهنی تنها تجزیه و ترکیب عقلی است که ارزش منطقی دارد و در اصطلاح منطق تعقلی به نام مخصوص «تحلیل و ترکیب» خوانده می‌شود. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که ذهن چگونه قدرت دارد که معانی را به طور منطقی

پس میان این معلومات تصدیقی یک نوع رابطه و بستگی هست که به توالد و بار آوری مادی خالی از شباهت نیست، زیرا در هر دو تصدیقی که نسبت اصل و فرع

تحلیل و ترکیب کند؟ و آیا واقعا ممکن است که ذهن در معانی و مفهوماتی کـه پـیش خود دارد طوری عمل کند که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد؟ لهذا در اینجا چند مطلب است که شایسته توجه و دقت است از این قرار:

۱. کیفیت تحلیل و ترکیب عقلی تصورات.

۲. کیفیت تحلیل و ترکیب تصدیقات.

۳. ارزش منطقی تحلیل و ترکیب عقلی تصورات.

۴. ارزش منطقی تحلیل و ترکیب تصدیقات.

ما در اینجا نمی‌توانیم وارد بیان تفصیلی این چهار قسمت بشویم. راجع به قسمت اول و سوم یک بیان اجمالی در متن و در پاورقیها شد. در کتب مبسـوط منطـق کـم و بیش در اطراف آن دو قسمت بحثهایی شده، و قسمت دوم را هم باید از مبحث «قیاس» منطق به دست آورد. آنچه اهمیت فوق العـاده دارد و در درجـه اول مسـائل منطقـی و فلسفی است و در عین حال ندیده‌ایم که تحقیق کافی در اطراف آن شـده باشـد بیـان قسمت چهارم است. راه منطق تعقلی و منطق تجربـی و بالنتیجـه راه فلسـفه تعقلـی و فلسفه تجربی در اینجا به کلی از یکدیگر جدا می‌شود. منطـق تعقلـی بـرای تحلیـل و ترکیب تصدیقات که از آن به روش «استنتاج و استدلال عقلی» تعبیـر مـی‌شـود ارزش منطقی قائل است ولی منطق تجربی جز برای استقراء و مشـاهده و تجربـه و تجزیـه و ترکیب عملی ارزشی قائل نیست.

□

در مقدمه این مقاله و در طـی خـود مقالـه اخـتلاف نظـر «حسـی» و «عقلـی» را مشروحاً بیان کردیم و توضیح دادیم و مجدداً نیز یاد آوری مـی‌کنـیم کـه آن اخـتلاف نظر، مربوط به «تصورات» است نه تصدیقات و آن هـم از ایـن جنبـه کـه راه پیـدایش اولی تصورات در ذهن چیسـت؟ و آن مسـأله بیشـتر جنبـه «علـم النفسـی» دارد و راه حکما را در باب مبدأ و منشأ اصلی تصورات از یکدیگر جدا می‌کند؛ ولی این مسأله که اکنون

را دارند عیناً مانند پدر و مادر و فرزند یا مانند درخت و میوه، اصول مادی ساختمان «فرع» در وجود «اصل» محفوظ و با صورت تازه از اصل خود جدا گشته و پدیده تازه

می‌خواهیم وارد بیان آن بشویم مربوط به «تصدیقات» است یعنی مربوط به «احکامی» است که ذهن در مورد تصوراتی که برایش از راه حس یا راه دیگر پیدا می‌شود صادر می‌کند و این مسأله صرفاً جنبه «منطقی» دارد و راه حکما را در باب تعقل و ارزش استدلال عقلی از یکدیگر جدا می‌سازد. این دو مسأله چندان ارتباطی با یکدیگر ندارد هر چند نویسندگان جدید خلط مبحث کرده‌اند و معمولًا دیده می‌شود تحت عنوان «امپیریسم (empirism)» (مسلک تجربی) و «راسیونالیسم (rationalism)» (مسلک عقلی) مطالب را در هم آمیخته‌اند و همین خلط مبحث بین این دو مسأله موجب شده است که مطلب در حد ابهام باقی بماند. ما برای اولین بار ایندو را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم و برای جلوگیری از اشتباه لفظی اختلاف نظر در مسأله اول را که در مورد تصورات است و جنبه علم النفسی دارد به نام «حسی و عقلی» و اختلاف نظر در مسأله دوم را که در مورد تصدیقات است و جنبه منطقی دارد به نام «تعقلی و تجربی» خوانده و می‌خوانیم. نظریه حکمای مشرق و حکمای مغرب و نظریه مخصوص این مقاله در مورد مسأله اول قبلًا بیان شد و اکنون نوبت آن رسیده است که به مسأله دوم بپردازیم و اختلاف نظر منطق تجربی و منطق تعقلی را شرح دهیم. در این مسأله تا کنون تحقیق کافی و بی‌نیاز کننده‌ای نشده است و مخصوصاً طرفداران منطق تعقلی در هیچ جا در صدد بیان مبسوط و مشروح و بی‌نیاز کننده‌ای بر نیامده‌اند. ما با استفاده از اشارات و بیانهای اجمالی که کسانی مانند ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین و سایر طرفداران منطق تعقلی در این باب کرده‌اند و آنچه خود در این جهت فکر کرده‌ایم نظریه منطق تعقلی را تشریح و از آن دفاع می‌کنیم.

□

اختلاف نظر تعقلی و تجربی در لزوم تجربه یا تعقل نیست. نه منطق تعقلی تأثیر عظیم و شگرف تجربه را در تحقیقات علمی منکر است و نه منطق تجربی تعقل و تفکر را که عمل ذهن است لغو و بی‌ثمر می‌داند. اختلاف در قوانین و مقیاسهای

می‌شود. بلی، فرقی که هست این است که پیدایش فرع مادی بسته به هستی اصل خود می‌باشد نه به بقای زندگی وی، لکن هر تصدیق و فکر که نتیجه‌ای را می‌دهد

اصلی تفکر و طرز عمل ذهن در تفکرات است. اساساً منطق یعنی علم «میزان» و «مقیاس». علمای منطق می‌خواهند میزان و مقیاس اصلی صحت و سقم تفکرات را به دست بدهند. تجربیون مقیاس اصلی را تجربه معرفی می‌کنند و به وجود مقیاس دیگری قائل نیستند ولی تعقلیون به یک سلسله اصول و مبادی عقلی مستقل از تجربه قائلند که آنها را «میزان» و «مقیاس» و «آلت سنجش» اصلی تفکرات می‌دانند. به عقیده تعقلیون تجربه هر چند مقیاس و آلت سنجش بسیاری از مسائل است ولی تجربه مقیاس اولی نیست بلکه مقیاس درجه دوم است یعنی یک سلسله مقیاسهای اصلی داریم که بسیاری از مسائل و از آن جمله مقیاس بودن تجربه را به وسیله آن مقیاسهای اصلی به دست آورده‌ایم. اینک برای توضیح نظریه دو طرف، به شرح ذیل می‌پردازیم.

نظریه تعقلی

منطق تعقلی مدعی است که احکامی که ذهن در مورد قضایا صادر می‌کند بر دو قسم است: بدیهی و نظری. «بدیهی» یعنی قضایایی که در آنها ذهن بدون استعانت به استدلال حکم جزمی می‌کند مثل حکم به «امتناع تناقض» و حکم به اینکه «کل از جزء بزرگتر است» و حکم به اینکه «اشغال دو جسم مکان واحد را ممتنع است» و حکم به اینکه «اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را ممتنع است» و حکم به اینکه «مقادیر مساوی با مقدار واحد با یکدیگر مساویند» و حکم به اینکه «حادثه بدون علت و به عبارت دیگر صدفه و اتفاق محال است» ... «بدیهی» نیز به نوبه خود بر دو قسم است: بدیهی اولی و بدیهی ثانوی. «بدیهی اولی» آن است که نه تنها احتیاج به استدلال و جستجو کردن «حد اوسط» و تشکیل صغری و کبری ندارد احتیاج به هیچ واسطه‌ای حتی مشاهده و تجربه ندارد بلکه تنها عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول بر ذهن، کافی است که ذهن حکم جزمی خود را صادر کند و به اصطلاح تنها تصور محمول و موضوع کافی است برای جزم ذهن به ثبوت محمول از برای موضوع،

بقای وی در بقای نتیجه ضرور می‌باشد که اگر چنانچه نتیجه دهنده از میان برود از میان رفتن نتیجه ضروری است.

مانند مثالهای فوق؛ ولی «بدیهی ثانوی» آن است که تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول برای حکم کردن ذهن کافی نیست و هر چند احتیاجی به جستجوی حد اوسط و تشکیل قیاس نیست ولی مداخله احساس یا تجربه برای ادراک رابطه موضوع و محمول لازم است، مانند جمیع مسائل تجربی.

اما همان طوری که محققین منطق تعقلی تصریح کرده‌اند در حقیقت «بدیهیات ثانویه» بدیهی نیستند و نظری هستند زیرا به عقیده تعقلیون تمام قضایای تجربی - به بیانی که بعداً گفته خواهد شد- یک نوع اتکائی به بدیهیات اولیه دارند، پس بدیهی حقیقی منحصر است به بدیهی اولی و ما بعد از این هر وقت بدیهی یا اصول و مبادی عقلی بگوییم منظور همان «بدیهیات اولیه» است.

منطق تعقلی مدعی است که ممکن است ذهن این بدیهیات را پایه و مبنا قرار دهد و از روی آنها قضایای مجهوله نظری را کسب کند و به اصطلاح به استنتاج (deduction) و استدلال عقلی بپردازد. در استدلال عقلی معمولًا ذهن از احکام کلی‌تر به احکام جزئی‌تر نائل می‌شود.

منطق تعقلی مدعی است که نه تنها چنین احکام بدیهی اولی داریم و از روی آنها استنتاج و استدلال می‌کنیم و از کلی به جزئی پی می‌بریم بلکه در قضایای تجربی خود نیز که با نظر سطحی، شخص می‌پندارد مشاهده و استقراء و آزمایش یگانه عامل به وجود آوردن آن قضایاست همین اصول و مبادی عقلی مداخله دارند و اگر مداخله آنها نباشد هیچ علم تجربی صورت قانون کلی پیدا نمی‌کند.

نظریه منطق تعقلی شامل سه قسمت اساسی زیر است:

الف. پاره‌ای از احکام ذهنی بدیهی اولی‌اند یعنی صرف عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم ذهن در مورد آنها کافی است و ذهن آن احکام خود را مدیون هیچ تجربه و مقدمه و واسطه‌ای نیست (بدیهیات اولیه تصدیقیه).

ب. ممکن است ذهن همان احکام بدیهی اولی را پایه و مبنا قرار دهد و با روش استنتاج و قیاس عقلی نتایج تازه به دست آورد و باز آن نتایج به دست آمده را پایه و مبنا برای نتایج جدید قرار دهد و به همین ترتیب ...

پس وجود یک سلسله افکار و تصدیقاتی را که یک فکر و تصدیق منحصراً تولید می‌کنند به وجود یک سلسله پدیده‌های مادی که مولد یک پدیده مادی می‌باشند

ج. احکام تجربی هنگامی به صورت «قانون کلی علمی» در می‌آید که یک نوع قیاس عقلی مرکّب از «بدیهیات اولیه عقلیه» مداخله کند به این معنی که در مورد تمام مسائل علمی تجربی همواره وجود یک قیاس عقلی، مفروض و مسلّم است و اگر آن قیاس را مفروض نگیریم مشاهدات و تجربیات ما نتیجه کلی و عمومی نمی‌تواند بدهد.

نظریه تجربی

منطق تجربی مدعی است که اولًا احکام بدیهی اولی نداریم یعنی هیچ موردی نیست که عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم کافی باشد، و ثانیاً ذهن همواره در مورد احکام و تصدیقات خود از احکام جزئی به احکام کلی و از احکام کلی به احکام کلی‌تر می‌رسد نه از کلی به جزئی، و به عبارت دیگر عادت ذهن بر این است که همواره از دانی به عالی سیر می‌کند و قوس صعود می‌پیماید نه از عالی به دانی. تمام احکام کلی که الآن در ذهن بشر هست و تعقلیون می‌پندارند که بدیهی اولی‌اند و ذهن به صرف عرضه شدن تصور موضوع و محمول حکم خود را صادر کرده است یک سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی به دست آمده‌اند و ابتدا ذهن به صورت قضایای جزئی آن احکام را صادر کرده سپس به صورت احکام کلی درآمده است، چیزی که هست چون در این قضایا انسان از آغاز زندگی با آنها روبرو بوده و در آزمایشگاه بزرگ زندگی آن قضایا را یاد گرفته است نه در مدرسه و آزمایشگاههای معمولی، چنین می‌پندارد که آن قضایا بدیهی اولی‌اند.

و اما اینکه منطق تعقلی می‌پندارد که ذهن قادر است با روش قیاس عقلی از کلی به جزئی سیر کند و از این راه کاری پیش ببرد و مجهولی را معلوم سازد اشتباه است زیرا تمام شکلهای معروف منطق تعقلی که مدعی است با ترتیب صغری و کبری و واسطه شدن یک مفهوم کلی به نام «حدّ اوسط» ذهن به نتیجه می‌رسد مبتنی به شکل اول است و شکل اول مستلزم تکرار معلوم یا مصادره بر مطلوب است. مثلًا می‌گویند:

نمی‌توان مقایسه کرد زیرا سلسله علل حوادث مادی را می‌توان غیر متناهی فرض کرد که هر حلقه از این سلسله با رسیدن نوبت حلقه پسین از میان رفته و جای خود را

«انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است پس انسان جسم است». جسم بودن حیوان وقتی بر ما محقق می‌شود که یک یک افراد حیوان و از جمله انسان را استقراء کرده باشیم و جسم بودن آنها را یافته باشیم و اگر نه از کجا می‌توانیم بفهمیم که حیوان جسم است. حالا اگر ما استقراء کامل کرده‌ایم و این قیاس را می‌سازیم تکرار امر معلوم است، مثل این است که گفته باشیم انسان جسم است پس انسان جسم است، و اگر استقراء کامل نکرده‌ایم و بگوییم هر حیوانی جسم است مصادره بر مطلوب است، مثل این است که ادعا کنیم انسان جسم است و اگر از ما بپرسند به چه دلیل انسان جسم است بگوییم به دلیل اینکه انسان جسم است.

نظریه تجربی شامل دو قسمت اصلی زیر است:

الف. ما بدیهی اولی نداریم. تمام قضایایی که تعقلیون می‌پندارند بدیهی اولی‌اند یک سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی پیدا می‌شوند.

ب. اساس فعالیت ذهن سیر از احکام جزئی به احکام کلیه است.

پاسخ قسمت اول نظریه تجربی این است که فرضاً در مورد بعضی از قضایای بدیهی اولی مناقشه تجربیون را بپذیریم و قبول کنیم که از راه تجربه به دست آمده از قبیل حکم به اینکه «کل از جزء خودش بزرگتر است» و «مقادیر مساوی با یک مقدار، با یکدیگر مساویند» ولی پاره‌ای از قضایا که ذهن ما نسبت به آنها اذعان دارد قابل تجربه و مشاهده نیست از قبیل حکم به امتناع تناقض و حکم به امتناع صدفه (یعنی حدوث شئ بدون علت) و حکم به امتناع دور یا تقدم شئ بر نفس، غایت امر این است که انسان در مشاهدات و تجربیات خود به جمع متناقضین یا ارتفاع متناقضین یا صدفه یا تقدم شئ بر نفس برخورد نکرده است، صرف برخورد نکردن با چیزی دلیل بر عدم یا امتناع آن نمی‌شود. ثانیاً اگر ما قبول کنیم که تمام احکام عقلی بلااستثناء مولود تجربیات زندگی است ناچار باید قبول کنیم که یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا همانا تجربه است. و اگر قبول کنیم که یگانه حکمی صحیح است که عامل تجربه صحت آن را تضمین کرده باشد آیا خود این حکم ما به اینکه فقط آنچه با تجربه به دست آمده صحیح و منطقی است صحیح است یا غلط؟ اگر غلط است پس

به حلقه بعدی بدهد ولی هر علت تصدیقی به همراه وجود معلول تصدیقی خود باید موجود بوده باشد و فرض عدم تناهی در سلسله علل تصدیقی مستلزم عدم حصول

مدعای منطق تجربی غلط است و مدعای منطق تعقلی صحیح است که این انحصار را منکر است، و اگر صحیح و منطقی است آیا خود این حکم نیز مولود تجربه است یعنی صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم یا آنکه خود این حکم مولود تجربه نیست؟ اگر خود این حکم مولود تجربه نیست پس معلوم می‌شود ما «بدیهی اولی» یعنی حکمی که بدون وساطت تجربه برای ما حاصل است داریم و اگر صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم پس قبل از آنکه به تجربه بپردازیم هنوز تجربه را معتبر نمی‌دانیم، بعد هم که تجربه را تجربه کردیم آن را با چیزی مقیاس گرفتیم که صحت آن در نزد ما ثابت نیست، پس صحت تجربه در نزد ما ثابت نیست، پس این حکم که «تنها حکمی معتبر و منطقی است که تجربه صحت آن را تأیید کرده باشد» به طریق اولی ثابت نیست.

حقیقت این است که تمام احکام مع الواسطه ذهن باید منتهی شود به احکام بلاواسطه و اگر فرض کنیم تمام احکام احتیاج به واسطه دارد (تجربه یا چیز دیگر) حصول هیچ حکمی برای ذهن میسر نخواهد بود و در نتیجه می‌بایست ذهن در شک مطلق فرو رود، و به عبارت دیگر انکار بدیهیات اولیه مستلزم شک مطلق و غرق شدن در ورطه هولناک سوفسطائی گری است.

ثالثاً عامل مشاهده و آزمایش همواره محدود است به زمان معین و مکان معین و عدد معین، و اگر فرض کنیم تمام قضایایی که تعقلیون آنها را «بدیهیات اولیه» می‌خوانند قضایای تجربی هستند ذهن با عامل تجربه تنها در همان موارد محدودی که به مشاهده و آزمایش در آمده است می‌تواند حکم کند نه زیادتر. فرضاً ما به مشاهده و آزمایش ده مورد و صد مورد و هزار مورد به دست آوردیم که «مقادیر مساوی با مقداری، با یکدیگر مساویند» و «تناقض ممتنع است» و ... به چه ملاک این حکم را توسعه می‌دهیم به طوری که شامل جمیع ازمنه و امکنه و موارد غیر متناهیه می‌شود؟ ما در ذهن خود این احکام را کلی و ازلی و ابدی و استثنا ناپذیر (ضروری) می‌یابیم و حال آنکه این سه خاصیت (کلیت، دوام، ضرورت) هیچکدام نمی‌تواند مولود تجربه باشد.
از اینجا پاسخ قسمت دوم نظریه تجربی نیز روشن شد. تجربیون مدعی هستند که ذهن همواره از احکام جزئی به احکام کلی می‌رسد. می‌گوییم چرا و به چه جهت ذهن

آن تصدیق می‌شود، پس اگر یک معلوم تصدیقی فرض نماییم باید سلسله تصدیقی مولّده او در جایی وقوف کند یعنی به تصدیقی برسد که خود به خود بی‌استعانت به تصدیقی دیگر پیدا شده باشد (بدیهی اولی).

حکم خود را از موارد آزمایش شده به غیر موارد آزمایش شده بسط و تعمیم می‌دهد و از جزئی به کلی می‌رود و قوس صعودی می‌پیماید؟ آیا ذهن اذعان دارد که هر حکمی که برای بعضی از افراد کلی ثابت شد پس برای همه افراد کلی ثابت است و به اصطلاح «حکم اشیاء مماثل، مماثل یکدیگر است» یا ندارد؟ اگر اذعان ندارد پس آزمایش درباره افراد آزمایش شده نمی‌تواند ملاک حکم درباره افراد آزمایش نشده واقع شود؛ عیناً مثل این است که قبل از آنکه اصلًا به آزمایش و مشاهده‌ای پرداخته شود ذهن درباره آن افراد آزمایش نشده حکمی صادر کند و حال آنکه بالضروره و به اعتراف خود دانشمند تجربی ذهن در مورد مسائل آزمایشی قبل از آزمایش حکمی ندارد؛ و اگر اذعان دارد ناچار این حکم را بدون وساطت مشاهده و آزمایش تحصیل کرده است زیرا اگر این حکم نیز مولود آزمایش باشد قهراً در تعمیم خود محتاج به حکم دیگری بود و همین طور ...

از اینجا معلوم می‌شود که در جمیع مسائل تجربی که ذهن از احکام جزئی به احکام کلی سیر می‌کند با اتکاء به یک سلسله اصول کلی غیر تجربی است، چیزی که هست چون این اصول کلی در همه موارد استعمال می‌شود و ذهن مانند یک دستگاه خودکار از آن اصول استفاده می‌کند شخص می‌پندارد که تنها با عامل مشاهده و تجربه از جزئی به کلی و از دانی به عالی سیر کرده و قوس صعود را طی نموده است و حال آنکه این سیر و صعود با کمک اصول کلی‌تری صورت گرفته است.

در احکام تجربی اصول عقلانی زیادی شرکت می‌کند. عمده اصول عقلانی که هر تجربه‌ای متکی به آن است دو اصل است: یکی اصل امتناع صدفه. ذهن روی این اصل می‌داند که هیچ حادثه‌ای بدون علت وقوع پیدا نمی‌کند و از این راه اجمالًا به وجود علت برای هر حادثه‌ای یقین دارد. این اصل، بدیهی اولی است و به تجربه بستگی ندارد. و یکی اصل سنخیت بین علت و معلول؛ یعنی همواره از هر علت معین معلول معین صادر می‌شود. این اصل از اصل امتناع تناقض نتیجه می‌شود و به تجربه بستگی ندارد.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

۱. اگر تصدیقی علمی (مقابل شک) فرض کنیم، یا خود آن مفروض بدیهی است یا منتهی به بدیهی، و به عبارت دیگر ما تصدیق بدیهی داریم.

ذهن پس از آنکه این دو اصل را پذیرفت می‌تواند از تجربیات خود نتیجه بگیرد، زیرا تجربه کوشش می‌کند که رابطه بین دو حادثه جزئی را در یابد و علیت یک حادثه‌ای را برای حادثه دیگر به دست آورد و چون ذهن اذعان دارد که صدفه محال است و حادثه بدون علت نیست قهراً اذعان می‌کند که حادثه مورد نظر بلاعلت نیست، آنگاه با روشهای مخصوص که علمای تجربی عملًا در آزمایشهای خود به کار می‌برند علت واقعی آن حادثه را به دست می‌آورد (علمای تجربی از قبیل فرانسیس بیکن (Francis Bacon) و استوارت میل (Stuart Mill) دستورهای عملی سودمندی برای طرز آزمایش و به دست آوردن علت حقیقی هر حادثه پیشنهاد کرده اند. آن دستورها مورد استفاده دانشمندان علوم طبیعی واقع شده و اگر آن روشها در عمل رعایت نشود آزمایش نتیجه نمی‌دهد، ولی خواننده محترم می‌داند که صحت هر آزمایشی موقوف به رعایت آن روشهاست ولی صحت آن روشها را عامل تجربه تضمین نکرده است و ناچار صحت آن روشها را با یک نوع استدلال عقلی که خود منکر صحتش هستند به دست آورده‌اند) و پس از آنکه علیت یک حادثه را برای یک حادثه دیگر در موارد جزئی به دست آورد به حکم اصل سنخیت بین علت و معلول و اینکه علت معین همواره معلول معین را ایجاب می‌کند- که فلسفه تعقلی صحت آن را تضمین کرده است- آن حکم جزئی را تعمیم می‌دهد و قوس صعودی را طی کرده قانون کلّی می‌سازد، ولی البته چیزی که دشوار است این است که تجربه و آزمایش عملًا بتواند علت واقعی یک حادثه را در میان انبوه اموری که احتمال می‌رود هر یک از آنها علت حادثه باشند و امور دیگری که آزمایش کننده احتمال می‌دهد از نظر وی دور باشند، درک کند. جنبه غیر یقینی قضایای تجربی از همین جا سرچشمه می‌گیرد. علت تغییر و تبدیل‌های قضایای تجربی که به چشم خود می‌بینیم به سرعت انجام می‌گیرد همین است.

و اما ایرادی که منطق تجربی بر روش استنتاج منطق تعقلی می‌گیرد و مدعی است که سیر از کلی به جزئی و استدلال قیاسی یا تکرار امر معلوم است و یا مصادره بر مطلوب، پاسخش این است که اولًا خود همین استدلال منطق تجربی استدلال قیاسی

۲. هر معلوم نظری (غیر بدیهی) به واسطه تألیف بدیهیات و یا نظریاتی که به بدیهیات منتهی می‌باشد پیدا می‌شود.

۳. علوم، کثرتی به واسطه انقسام به بدیهی و نظری دارند.

است و از کلی به جزئی سیر نموده و بنابراین یا تکرار امر معلوم است و یا مصادره بر مطلوب. ثانیاً اینکه منطق تجربی گمان کرده که تمام استدلالهای کلی یا تکرار امر معلوم است یا مصادره بر مطلوب، مبنی بر این است که ذهن همواره از حکم جزئی به حکم کلی سیر می‌کند، ولی با بیان گذشته معلوم شد که ذهن در احکام خود نه تنها همیشه از جزئی به کلی سیر نمی‌کند بلکه در مواردی هم که از جزئی به کلی سیر می‌کند و قوس صعودی طی کرده قوانین کلی علوم طبیعی را می‌سازد از یک سلسله اصول کلی‌تری که ذهن از آغاز آنها را به همان کلیت و بدون وساطت هیچ عامل خارجی (تجربه و غیره) پذیرفته است مدد می‌گیرد. ثالثاً آنچه منطق تجربی در مورد انسان و حیوان- که به عنوان مثال آورده شد- می‌گوید مناقشه در مثال است، ما می‌توانیم تغییر مثال داده ریاضیات را گواه بیاوریم. در ریاضیات از روش قیاس عقلی استفاده می‌شود؛ مثلًا در هندسه دو سه قانون مسلّم کلّی از قبیل قانون مساوات و قانون کل و جزء، پایه و مبنا قرار داده می‌شود و یکایک موارد جزئی‌تر از آنها استنباط می‌شود و اگر استدلالهای عقلی و سیر از کلی به جزئی مطلقاً غلط و تکرار معلوم یا مصادره بر مطلوب باشد استدلالات ریاضی به کلی بی‌ارزش است و لازم است برای دریافتن چند اصل متعارف ریاضی از قبیل اصل مساوات و اصل کل و جزء، اول هر یک یک مسائل ریاضی را استقراء کنیم و به مسائل ریاضی آگاه شویم، بعد حکم کنیم که «مقادیر مساوی با یک مقدار، مساوی با یکدیگرند» و «کل از جزء بزرگتر است».

بعضی از دانشمندان بین استدلالات ریاضی و استدلالات قیاسی فرق گذاشته‌اند و ادعا کرده‌اند که استدلالات ریاضی در عین اینکه تجربی نیست سیر از کلی به جزئی هم نیست، بلکه به عکس سیر از جزئی به کلی است و «تعمیم» به کار می‌رود. فلیسین شاله در متدولوژی فصل «روش ریاضیات» می‌گوید:

«می‌توان گفت که در تمام براهین ریاضی «تعمیم» به کار برده می‌شود و آنچه را که برای یک مثال ثابت شد در موارد دیگر صادق می‌دانند؛ یعنی وقتی ما مطلبی را درباره مثلث ABC اثبات کردیم آن را درباره جمیع مثلثها تعمیم می‌کنیم. ولی بین تعمیمی

اشکال ۱

ممکن است به سخن گذشته خرده گرفته و بگویند سیر روزانه‌ای که علم با فرضیه‌های موقتی می‌نماید ناقض این نظریه می‌باشد زیرا هر رشته علمی

که در ریاضیات به کار می‌رود با تعمیمی که در علوم فیزیک و شیمی اعمال می‌شود یک فرق اساسی موجود است بدین قرار که تعمیم ریاضی به عکس تعمیم علوم تجربی از راه تجربه حاصل نمی‌شود؛ مثلًا وقتی حکمی را که به وسیله برهان درباره مثلث ABC ثابت کرده‌ایم درباره تمام مثلثها تعمیم می‌دهیم به هیچ وجه تجربه در این تعمیم دخالت ندارد و حال آنکه به وسیله تجربه است که مطلع می‌شویم که در مقابل حرارت، یک فلز و دو فلز و سه فلز و بالاخره تمام فلزات منبسط می‌شود.»

حقیقت این است که در استدلالات ریاضی «تعمیم» به معنای سیر از جزئی به کلی یا از «کمتر کلی» به «کلی وسیع‌تر» نیست زیرا آن چیزی که ذهن را در مسائل ریاضی ملزم به قبول می‌کند صرفاً برهان ریاضی است و بالضروره هیچ برهان ریاضی اختصاص به مورد معین ندارد و اگر مورد معین - مثلًا مثلث ABC - را مورد اعمال برهان ریاضی قرار می‌دهیم صرفاً برای تفهیم و روشن ساختن مفاد برهان بر ذهن است و لهذا اگر ذهن بتواند مفاد یک برهان ریاضی را بدون مراجعه به مورد خاص تصور کند فوراً ملزم به قبول می‌شود و به عبارت دیگر عامل اذعان و الزام ذهن به قبول مفاد کلی برهان همان خود برهان است و بس، چیزی که هست این است که در مورد هر اذعان و حکمی لازم است که ذهن قضیه مفروضه را به طور وضوح تصور کند تا بتواند به آن اذعان داشته باشد. احتیاج به موارد خاصه در مسائل ریاضی برای تصور مفاد برهان است نه برای تصدیق به آن.

مشار الیه سپس در مقام فرق بین استقراء و استدلال قیاسی و برهان ریاضی چنین می‌گوید:

«به وسیله همین مطلب اساسی است که باید بین «قیاس» که در آن تجربه دخیل نیست و «استقراء» که مبتنی بر تجربه است امتیاز گذاشت و تعریفی را که معمولًا از قیاس می‌کرده‌اند (استدلالی که در آن ذهن از یک قضیه کلی به قضیه‌ای که کمتر

فرضیه‌ای را گرفته و در مسیر همان فرضیه چندی به کنجکاوی پرداخته و خواصی را روشن می‌نماید و پس از چندی خواصی تازه‌تر که با فرضیه موجود سازگار نیستند

کلی است می‌رسد) اصلاح نمود و از این استدلال، تعریفی کرد که هم بر قیاس صوری که در آن ذهن حکم کلی را درباره افراد آن اعمال می‌کند منطبق شود و هم بر برهان (برهان ریاضی) که در آن فکر از «کمتر کلی» گذشته به «کلی بیشتر» می‌رسد. ما به الاشتراک قیاس صوری و برهان ریاضی این است که در هیچیک از آندو ذهن متوسل به تجربه نمی‌شود و خود ذهن روابطی را که منطقاً ضروری است بین افکار برقرار می‌کند ... پس بهتر این است که در تعریف «قیاس» و یا «استدلال استنتاجی» بگوییم که آن قولی است مؤلّف از قضایا که بین تصورات، رابطه ضروری برقرار می‌سازد. قیاس صوری یکی از موارد جزئی قیاس (استنتاج) است و در آن، معانی یکی از دیگری بیرون کشیده می‌شود برای اینکه بعضی مندرج در بعضی دیگر و بعضی نسبت به بعضی دیگر عامتر است مثل فانی که عامتر از انسان و انسان عامتر از سقراط است (در مثال سقراط انسان است و انسان فانی است پس سقراط فانی است) و سقراط در ضمن انسان و انسان در ضمن فانی مندرج است، و آن حکمی که برای «شامل» به طور کلی صادق باشد برای «مشمول» نیز صادق است. اما استدلال ریاضی یکی از صور قیاسی است که در آن، رابطه «اندراج» ملحوظ نیست بلکه در آنجا رابطه «تساوی» یا «معادل بودن» منظور است و مقادیر معادل را به جای هم می‌گذاریم و نتایج ضروری به دست می‌آوریم.»

اینکه در مقام فرق قیاس به اصطلاح صوری و برهان ریاضی در بالا گفته شد که در اولی رابطه «اندراج» در کار است و در دومی رابطه «تساوی»، مخدوش است زیرا همان طوری که منطقیین تحقیق کرده‌اند «قیاس مساوات» که مورد استفاده ریاضیات است منحل به دو قیاس است و در قیاس دوم رابطه اندراج ملحوظ است و تا قیاس دوم مدد نکند ذهن به مقصود خود نمی‌رسد. مثلًا آنجا که استدلال می‌کنیم که «زاویهA مساوی است با زاویهB و زاویهB مساوی است با زاویهC نتیجه مستقیم این قیاس این است که «زاویهA مساوی است با مساوی زاویهC)نه با خود زاویهC (سپس این نتیجه را مقدمه دیگری که در آن، رابطه اندراج ملحوظ است و ذهن از کلی به جزئی سیر می‌کند قرار می‌دهیم به این ترتیب: «زاویهA مساوی است با مساوی زاویهC و هر چند مقدار مساوی با یک مقدار، مساوی یکدیگرند پس زاویهA مساوی است با

استشعار نموده و فرضیه تازه و وسیع‌تر و سازگارتر به جای فرضیه کهنه نشانیده و باز به کنجکاوی خود ادامه می‌دهد و در این حال فرضیه کهنه از جهان دانش سپری

زاویهC » چنانکه ملاحظه می‌شود خلاقیت ذهن مدیون همین قیاس به اصطلاح صوری است که ذهن را از «کلی» به «کمتر کلی» عبور داده، چیزی که هست چون این قیاس دوم در همه موارد به یک نحو به کار برده می‌شود و همواره انسان نسبت به آن حضور ذهن دارد در فرمول ریاضی دخالت داده نمی‌شود.

بعضی از فلاسفه و روان‌شناسان جدید، غیر تجربی بودن یک سلسله اصول کلی عقلانی را پذیرفته‌اند یعنی قبول کرده‌اند که پیدایش این احکام کلی عقلانی مولود مشاهده و آزمایش و استقراء نیست، لکن ادعا کرده‌اند که پیدایش این اصول معلول عوامل حیاتی یا عوامل اجتماعی است یعنی احتیاجات زندگی فردی یا زندگی اجتماعی ذهن را وادار کرده است که این اصول را بسازد مثلًا حکم کند به اینکه «تناقض محال است» و «ثبوت شیٔ برای خود ضروری است» و «صدفه محال است» ... و با تغییر احتیاجات زندگی ممکن است این اصول در فکر بشر جای خود را به یک سلسله اصول دیگر بدهد و علیهذا اصول اولیه فوق هر چند معلول تجربه نیست ولی ارزش منطقی مطلقی هم که منطق تعقلی برای آنها قائل است و آنها را صحیح مطلق و کلی و ازلی و ابدی و تخلف ناپذیر می‌داند درست نیست.

این نظریه از نظریه تجربی ضعیف‌تر است. در این نظریه بین افکار حقیقی و افکار اعتباری فرق گذاشته نشده. ما در مقاله ۶ که در اعتباریات و افکار عملی گفتگو می‌کنیم در اطراف این نظریه مشروحاً بحث خواهیم کرد.

گروه دیگر نغمه دیگری ساز کرده‌اند. این گروه نیز قبول کرده‌اند که اصول فوق غیر تجربی است و هم قبول کرده‌اند که ذهن از حکم کلی به حکم جزئی سیر می‌کند لکن ادعا کرده‌اند که اصول فوق برای ذهن ارزش یقینی ندارد و صرفاً فرضهایی است که ذهن آنها را ساخته و خود ذهن درباره آنها شک و تردید روا می‌دارد، چیزی که هست ذهن مجبور است که این فرضیه‌های بلادلیل را مسلّم فرض کند زیرا اگر این فرضهای بلادلیل را نپذیرد و فرض نکند که مثلًا «تناقض ممتنع است» و «صدفه محال است» ... علم خراب می‌شود و علم بشر انتظام و استحکام و استقرار پیدا نمی‌کند.

می‌شود با اینکه نتایج مثبت وی زنده هستند و زنده خواهند بود. پس، از میان رفتن علت تصدیق مستلزم بطلان نتیجه وی نمی‌باشد.

پاسخ این نظریه این است که آیا فرض این اصول کلی در نتیجه دادن مسائل علمی مؤثر هست یا نیست؟ اگر مؤثر نیست پس ذهن چه فرض بکند و چه نکند علی‌السویه است و اگر فرض این اصول کلی در حصول نتایج مؤثر است آیا نتیجه شدن آن مسائل جزئی از آن فرضهای کلی، قطعی و یقینی ذهن است یا آنکه آن هم احتیاج به فرض دارد؟ اگر قطعی و یقینی است پس معلوم می‌شود این یک بدیهی اولی (ضرورت انتاج قیاس) را داریم و این بدیهی برای ذهن ما قطعی و یقینی است و ذهن ما هیچ گونه شک و تردیدی درباره آن روا نمی‌دارد، و اگر نتیجه شدن مسائل علوم از این اصول کلی نیز محتاج به فرض است پس ذهن به هدف خود که انتظام و استحکام مسائل علوم است نرسیده و در این صورت نیز فرض کردن این اصول و فرض نکردن آنها برای ذهن علی السویه است و مسائل علوم در حد فرض باقی می‌ماند و از اول ذهن بدون دست دراز کردن به این اصول می‌توانست هر چه بخواهد فرض کند.

حقیقت این است که انکار «احکام بدیهیه اولیه» مستلزم شک در همه چیز است حتی شک در خود شک، و حد فاصل فلسفه و منطق با سوفسطائی‌گری همین است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که گفتار فلیسین شاله را - که پیرو منطق و فلسفه تجربی است و مخصوصاً تحت تأثیر شدید مسلک وضعی و ظاهری اگوست کنت است - راجع به این مطلب نقل و انتقاد کنیم. وی در متدولوژی فصل «روش علوم فیزیکی و شیمیایی» می‌گوید:

«استقراء عبارت است از استدلالی که در آن ذهن با اتکاء به تجربه از معرفت به حال جزئیات به قانون دست می‌یابد؛ یعنی وقتی فرضیه‌ای در نتیجه توافق آن با تمام امور مشاهده و آزمایش شده محقق گشت، بدون اینکه دخالت و فعالیت عقلانی دیگری لازم باشد، آن فرضیه مبدل به «قانون» می‌شود. مطلب مهم فلسفی که درباره استقراء پدید می‌آید این است که چنین استدلالی با قوانین عقل سازگار هست یا نه؟ اگر هست به چه دلیل است و اساس قانونی بودن آن چیست؟ البته برای قیاس (یا استنتاج) چنین اشکال و مطلبی پیش نمی‌آید برای اینکه ذهن همیشه حق دارد از اصولی که قبلًا وضع و قبول کرده است نتایجی که منطقاً ضروری

پاسخ

فرضیه‌های علمی دو گونه می‌باشند:
۱. فرضیه‌ای که پیدایش تازه وی کهنه را ابطال و تکذیب نمی‌کند بلکه فرضیه پسین یک منظره را نشان می‌دهد که پهناورتر و وسیع‌تر از منظره‌ای است که فرضیه

است بیرون بکشد ولی استقراء که مبتنی بر تجربه است به چه حق از حدود تجربی تجاوز می‌کند و حکمی را که درباره مجرّبات صادق است درباره وقایعی که هنوز تجربه نکرده است تعمیم می‌دهد؟ یعنی مشاهدات و آزمایشهای ما که در مکان و زمان معیّنی انجام می‌گیرد چگونه باعث می‌شود که ما قانونی عمومی برای تمام ازمنه و امکنه وضع کنیم؟ و چگونه می‌توانیم یقین کنیم که امور مجهول بیشمار دیگر مانند امور معدودی است که ما تجربه کرده‌ایم؟ مبحث مشکل راجع به اساس استقراء عبارت از این مسائل است. معمولًا در اینکه استقراء بر اصل یکسان و متحدالشکل بودن طبیعت مبتنی است بین دانشمندان توافق حاصل است؛ یعنی اگر طبیعت همیشه یک جریان را بپیماید کافی است که ما در یک زمان و مکان معیّنی بین حوادث رابطه‌ای ملاحظه کنیم و از آنجا پی ببریم که این رابطه همیشه و در همه جا برقرار خواهد بود. ولی مشکل همه اینجاست که چگونه ممکن است ما یقین داشته باشیم که طبیعت همیشه یک جریان را به نحو متحد الشکل طی می‌کند؟ فلسفه تجربی که قائل است به اینکه تمام افکار ما در نتیجه تجربه حاصل می‌شود اصل متحدالشکل بودن طبیعت را هم به وسیله تجربه توجیه کرده می‌گوید: تنها امری که به بشر ثابت کرده است که طبیعت جریان متحدالشکلی را سیر می‌کند تجربه است و فیلسوف انگلیسی جان استوارت میل در کتاب منطق خود این نظریه را تأیید کرده و مرجع برهان او در این باب «اصل علّیت عمومی» است که علت معین همیشه موجب معلول معین می‌شود و این قانون علیت عمومی، امری نیست که خرد قبل از تجربه به آن پی برده باشد و از اصول فکر به شمار برود زیرا منطقاً ناممکن نیست که حوادث از روی تصادف و اتفاق حاصل شود؛ آنچه باعث اعتقاد بشر به این مطلب شده همان تجربه است که انسان به وسیله آن دریافته است که همیشه علت معین موجب معلول معین می‌شود لا غیر. پس این اصل علیت عمومی که جان استوارت میل مبنای استقراء می‌داند خود در نتیجه استقراء و تعمیم ملاحظاتی که از راه آزمایش حاصل می‌شود به دست آمده است، ولی در اینجا نباید تصور کرد که در این

کهنه نشان می‌داد؛ و در این صورت فرضیه کهنه که منتج یک نظریه مثبتی بود از میان نرفته بلکه با یک اندام نیرومندتری پیش آمده و نتیجه خود را روشن‌تر و استوارتر می‌دهد.

بیان ما دور باطل وجود دارد (چون مبنای استقراء، اصل علیت و این اصل نتیجه استقراء شمرده شده است) زیرا مقصود از استقرائی که مبنای این اصل است استقراء عامیانه و سطحی می‌باشد در صورتی که مقصود از استقراء دوم استقراء علمی است. چنانکه می‌دانیم انسان عامی و کودک و حتی حیوان هم انتظار دارند که اگر امری یک بار موجب امری دیگر شد همیشه چنین بشود ...»

پاسخی که فلیسین شاله از اشکال «دور» می‌دهد پاسخی است بی‌معنا و دور از مبانی عقلی و علمی، زیرا اولًا این سؤال پیش می‌آید که استقراء سطحی چگونه منجر به حکم کلی می‌شود و آیا ذهن در استقراء سطحی -و حتی ذهن کودک و حیوان که از جزئی به کلی می‌گراید- گزاف و بدون ملاک است یا ملاکی در کار هست؟ اگر گزاف است پس اصل علیت هم گزاف است و هیچ ارزش منطقی ندارد و تمام قوانین تجربی هم که بر روی یک همچو اصل بی‌ارزشی بنا شده است بی‌ارزش است و اگر ملاک دارد پس می‌توان گفت که کودک و حتی حیوان هم اصل کلی علیت را بالفطره درک می‌کنند.

حقیقت این است که آنچه کودک و حیوان انتظار دارد از وقوع حادثه‌ای بعد از حادثه دیگری که یک بار موجب آن شده است با آنچه انسان از اصل علیت درک می‌کند به کلی متفاوت است. آنچه انسان با نیروی عاقله درک می‌کند یکی امتناع صدفه و یکی ضرورت ترتب معلول بر علت و امتناع تخلف آن است و همانا اصل «ضرورت» و «جبر علّی و معلولی» است که به علوم انتظام و استحکام و قانونیّت داده و آنها را به صورت نوامیس قطعی در آورده است و اما آنچه کودک و حیوان انتظار آن را دارند صرفاً وقوع حادثه‌ای است به دنبال حادثه‌ای، که یک بار دیگر مشابه آن را دیده است، و این انتظار یک نوع سبق ذهنی است که ارزش منطقی ندارد و برای اذهان بسیطه از قبیل ذهن انسان عامی و کودک و حیوان دست می‌دهد و از قوه «تداعی معانی» سرچشمه می‌گیرد و به اصطلاح از نوع انتقال از جزئی به جزئی دیگر است و ذهن هر اندازه که بسیطتر و نیروی عاقله ضعیف‌تر باشد سبق ذهن در این مورد که به

۲. فرضیه‌ای که با روی کار آمدن متأخر، متقدم راه نابودی سپرده و باطل می‌شود، مانند فرضیه حرکت زمین یا فرضیه حرکت فلک در علم هیئت، و در این صورت نتیجه چنین فرضیه مانند خود فرضیه از میان می‌رود ولی نتایج علمی که با حس و تجربه به دست آمده‌اند نابود نمی‌شوند چنانکه ارصاد متوالیه و تجارب ممتد اوضاع اجرام متحرکه را در علم هیئت نگهداری می‌نمایند.

اصطلاح منطق «تمثیل» خوانده می‌شود بیشتر است و هر اندازه که عاقله نیرومندتر بشود ذهن از تمثیل که انتقال از جزئی به جزئی است بیشتر صرف نظر می‌کند و به «قیاس» که از احکام کلی و ضروری و دائم سرچشمه می‌گیرد می‌گراید و به عبارت دیگر ذهن در آغاز قدرت تمیز منطقی ندارد و احکامی که صادر می‌کند هم جزئی است و هم سطحی و لهذا در مطلق مواردی که بین دو معنی «تداعی» برقرار شد ذهن سبقت می‌جوید و حکم می‌کند ولی همینکه عاقله نیرومند و ذهن با واجد شدن اصول کلی و بدیهیات اولیه قوی و غنی شد احکام خود را طبق اصولی صادر می‌کند که جنبه منطقی داشته باشد و با واقع و نفس‌الامر مطابقت کند و لهذا ذهن پس از آنکه از اصول عقلی قوی شد از سبق ذهن‌هایی که به واسطه تداعی معانی در ذهن انسان عامی و کودک و حیوان صورت می‌گیرد که گاهی با واقع مطابقت دارد و گاهی ندارد– و غالباً مطابقت ندارد– جلوگیری می‌کند. اساس نظریه استوارت میل که در ضمن گفتار فلیسین شاله بدان اشاره شده این است که مبنای اصلی عمل ذهن در تفکر و استدلال نه انتقال از کلی به جزئی است (قیاس) و نه انتقال از جزئی به کلی (استقراء) بلکه انتقال از جزئی به جزئی دیگر است (تمثیل) و این انتقال به وسیله «تداعی معانی» صورت می‌گیرد و شاید اولین کسی که این عقیده را اظهار کرده هیوم (۱۷۱۱– ۱۷۷۶) است. ولی از آنچه در پاورقیهای صفحه ۲۹۳ و ۲۹۴ و از آنچه در بالا گذشت معلوم شد که اولًا «حکم» غیر از تداعی معانی است و علل و مبادی حکم نیز غیر از علل و مبادی تداعی معانی است و ثانیاً تداعی معانی گاهی مبنا و علت سبق ذهن در حکمی واقع می‌شود ولی این سبق ذهن‌ها ارزش منطقی و نفس‌الامری ندارد و بیشتر برای اذهان بسیطه مثل انسان عامی و کودک و حیوان دست می‌دهد و هر اندازه ذهن دارای اصول عقلانی و منطق صحیح و قدرت پیش‌بینی‌های مطابق با واقع بشود بیشتر جلو سبق ذهن‌های مبتنی بر تداعی معانی را می‌گیرد. پس مبنای اصلی انتقالات علمی و صحیح بشر

و گذشته از این، در هر دو قسم از فرضیه به طور کلی می‌توان گفت که فرض فرضیه در یک علم نه برای استنتاج علمی می‌باشد یعنی نه برای این است که ما به مسائل و نظریه‌های علم نامبرده دانا شویم یعنی فرضیه نامبرده مجهولی را تبدیل به معلوم نماید بلکه برای تشخیص خط سیر است که سلوک علمی ما راه خود را گم نکند و گرنه استنتاج مسائل، رهین براهین مسأله و تجربه و سایر علل تولید نظریه می‌باشد نه معلول فرضیه، و حال فرضیه درست مانند حال پای ثابت پرگار می‌باشد

«تداعی معانی» نیست و بالنتیجه اصل در استدلالات منطقی «تمثیل» نیست.

معلوم نیست چرا فلیسین شاله و سایر طرفداران فلسفه تجربی از «لزوم دور» پرهیز دارند؟ و چه چیزی موجب شده است که آنان دور را باطل و ممتنع بشناسند؟ آیا بطلان دور را نیز از راه استقراء توجیه می‌کنند؟! استقراء و مشاهده و آزمایش فقط درباره امور عینی، معقول است اما معدومات و ممتنعات که قابل مشاهده و آزمایش عملی نیست.

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که:

۱. انسان در ذهن خود احکام و تصدیقات بدیهی اولی دارد.

۲. آن بدیهیات ارزش یقینی دارند.

۳. ذهن با اتکاء به آن بدیهیات می‌تواند از حکم کلی به حکم جزئی برسد.

۴. مبنای اصلی انتقالات و استدلالات فکری نه از جزئی به کلی و نه از جزئی به جزئی دیگر است بلکه از کلی به جزئی است.

۵. ذهن در علوم طبیعی و تجربی از حکم جزئی به حکم کلی صعود می‌کند و این صعود با کمک احکام بدیهیه اولیه و قواعد متکی به آنها صورت می‌گیرد.

۶. علت غیر یقینی بودن پاره‌ای از مسائل علوم طبیعی نقصان آزمایش است.

۷. از لحاظ فن منطق و به دست آوردن «مقیاسهای فکر»، تجربه مقیاس درجه دوم است و مقیاس درجه اول یک سلسله اصول عقلانی است که مقیاس بودن تجربه نیز به وسیله آن مقیاسها برای ذهن ثابت است.

در خاتمه این مبحث آن جمله‌ای را که در مقدمه این مقاله (صفحه ۲۶۰) گفتیم بار دیگر تکرار می‌کنیم: **ما هر چند در ذهن خود تصورهایی مقدم بر تصورهای حسی نداریم ولی تصدیقهایی مقدم بر تصدیقهای تجربی داریم.**

که با استوار بودن او خط سیر پای متحرک پرگار گرفتار بیهوده روی و گمراهی نمی‌شود نه اینکه نقاطی را که پای متحرک دنبال هم می‌چیند پای ثابت چیده باشد.

اشکال ۲

اگر چنانچه علم به نظریات از علم به بدیهیات تولید شده و بدیهیات از قانون توالد مستثنی می‌باشند دیگر توقف بدیهی به بدیهی دیگر مفهوم ندارد با اینکه می‌گویید همه قضایا اعم از نظری و بدیهی به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد[۱].

---

۱. سابقا گفتیم که احکام ذهنی بر دو قسم است: بدیهی و نظری. بدیهی ایضاً بر دو قسم است: بدیهی اولی و بدیهی ثانوی. منطقیین و فلاسفه پاره‌ای از قضایا را به عنوان «بدیهی اولی» نام می‌برند از قبیل حکم به «امتناع تناقض» و حکم به اینکه «مقادیر مساوی با یک مقدار، مساوی یکدیگرند» و حکم به «امتناع اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را» و حکم به «امتناع اشغال دو جسم در آن واحد یک مکان را».

از میان همه این بدیهیات اولیه، اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین - که برای رعایت اختصار، از آن اصل به «اصل امتناع تناقض» تعبیر می‌کنیم - «اول‌الاوائل» و «امّ القضایا» خوانده می‌شود. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که معنای اول‌الاوائل بودن آن چیست؟ اگر سایر بدیهیات، بدیهی اولی‌اند و ذهن به صرف عرضه شدن موضوع و محمول حکم می‌کند و هیچ گونه نیازمندی به هیچ چیز دیگر ندارد پس همه علی‌السویه‌اند و «اول‌الاوائل» یعنی چه؟ و اگر حکم ذهن در مورد آنها متوقف است بر حکم به امتناع تناقض، پس آن احکام واقعاً بدیهی نیستند و نظری هستند.

در مقام پاسخ به این اشکال چند نظریه است:

الف. اینکه سایر قضایا واقعا بدیهی نیستند بلکه نظری هستند و معنای اول‌الاوائل بودن و ام‌القضایا بودن اصل امتناع تناقض این است که جمیع قضایا از آن استنتاج می‌شود.

این نظریه قابل قبول نیست زیرا اولًا خلاف آن چیزی است که هر کس در وجدان خود می‌یابد و ثانیاً اگر جمیع بدیهیات دیگر نظری باشند نیازمند به استدلال

پاسخ

اگر با ذهن روشن یک قضیه را (اعم از بدیهی و نظری) تأمل کنیم خواهیم دید خود به خود با قطع نظر از خارج و محکیّ خود ممکن است با خارج مطابقت بکند یا نکند (احتمال صدق و کذب) و هیچگاه نمی‌پذیریم که یک قضیه با جمیع قیود واقعی

خواهند بود و چنانکه می‌دانیم در هر استدلال دو مقدمه (صغری- کبری) باید مفروض و مسلّم باشد پس حداقل علاوه بر «اصل امتناع تناقض» یک اصل بدیهی دیگر باید داشته باشیم که اولین قیاس را تشکیل دهند و بعلاوه لازم است نتیجه شدن جزئی را از کلی (انتاج شکل اول) بلاواسطه پذیرفته باشیم یعنی این را نیز به طور بدیهی تصدیق کرده باشیم. پس این نظریه که اصل بدیهی منحصر است به اصل امتناع تناقض، قابل قبول نیست.

ب. سایر اصلهای بدیهی اساساً اصلها بلکه حکمهای جداگانه‌ای نیستند بلکه عین «اصل امتناع تناقض» هستند که در موارد مختلف به کار برده می‌شود؛ مثلًا اصل امتناع تناقض در مورد «مقادیر» به صورت «قانون مساوات» و در مورد «علّیت» به صورت «اصل امتناع صدفه» و در موارد دیگر به صورتهای دیگر تعبیر می‌شود.

این نظریه نیز قابل قبول نیست زیرا اختلاف قضایا تابع اختلاف اجزاء تشکیل دهنده یعنی موضوع و محمول است. موضوع و محمول در سایر اصول با موضوع و محمول در این قضیه مختلف است و بعلاوه اشکال دوم که بر نظریه اول وارد بود بر این نظریه نیز وارد است.

ج. اصل امتناع تناقض و سایر بدیهیات همه بدیهی اولی هستند و در عین حال همه آن بدیهیات نیازمند به «اصل امتناع تناقض» هستند، چیزی که هست نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به «اصل امتناع تناقض» با نیازمندی نظریات به بدیهیات، مختلف است. نوع نیازمندی نظریات به بدیهیات این است که نظریات تمام هستی خود را مدیون بدیهیات هستند یعنی نتیجه‌ای که از یک قیاس گرفته می‌شود عیناً مانند فرزندی است که مولود پدر و مادر است، ولی نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اول‌الاوائل طور دیگری است و آن را به دو نحو می‌توان تقریر کرد، یکی به همان

خود هم مطابقت را داشته باشد و هم نداشته باشد یعنی هم راست بوده باشد و هم دروغ بوده باشد، و هم راست نبوده باشد و هم دروغ نباشد، و از این روی اختیار یکی از دو طرف (اثبات و نفی) در استقرار علم (ادراک مانع از نقیض به اصطلاح منطق) کافی نیست بلکه طرف دیگر را نیز ابطال باید کرد و این کار دخلی به ماده و

تقریری که در متن شده که حکم جزمی عبارت است از «ادراک مانع از طرف مخالف» مثلًا حکم جزمی درباره اینکه «زید قائم است» وقتی میسر می‌شود که حکم حالتی را به خود بگیرد که احتمال عدم قیام را سد کند و سد این احتمال بدون کمک اصل امتناع تناقض میسر نیست و با کمک اصل عدم تناقض است که علم به اینکه «حتماً زید قائم است و خلاف آن نیست» صورت وقوع پیدا می‌کند و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم ذهن به هیچ چیزی حالت جزمی و علم قطعی پیدا نمی‌کند، پس نیازمندی همه علمهای بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض، نیازمندی حکم است در جزمی بودن. تقریر دیگر اینکه اگر «اصل امتناع تناقض» در فکر موجود نمی‌بود هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمی‌شد. توضیح آنکه بعضی از علمها (ادراکات جزمی) مانع وجود علمهای دیگر نیست مثل علم به اینکه «این کاغذ سفید است» با علم به اینکه «زید ایستاده است»، ولی بعضی علمها مانع وجود علمهای دیگر بلکه مانع وجود پاره‌ای از احتمالات است مثل علم به اینکه «زید ایستاده است» مانع علم به این است که «زید نایستاده است». این مانعیت با دخالت اصل امتناع تناقض صورت می‌گیرد و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ علمی مانع هیچ علمی نخواهد بود، بنابراین مانعی در فکر نخواهد بود که شخص در عین اینکه علم جزمی دارد به اینکه «زید قائم است» علم جزمی پیدا کند که «زید قائم نیست» یا لااقل احتمال بدهد که «زید قائم نیست».

بنا بر تقریر اول اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم پایه «جزم» و «یقین» خراب خواهد شد و ذهن در شک مطلق فرو خواهد رفت و هیچ گونه تصدیق جزمی در هیچ موضوعی برای ذهن حاصل نخواهد شد هر چند صدها هزار «برهان» همراه خود داشته باشد. و بنا بر تقریر دوم هیچ جزمی مانع جزم دیگر نخواهد شد و مانعی نخواهد بود که ذهن در عین اینکه به یک طرف قضیه (نفی یا اثبات) گراییده است به طرف دیگر نیز بگراید و هیچ طرفی را انتخاب نکند. و بنا بر هر دو تقریر

صورت قضایا ندارد بلکه با فرض تمامیت ماده و صورت در یک قضیه، برای استقرار علم باید یکی از دو طرف صدق و کذب را اثبات و طرف دیگر را نفی کرد.
فرقی که بدیهیات با نظریات دارند این است که نظریات برای دریافت ماده و صورت مستمند دیگران هستند ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند چنانکه

اساس جمیع قوانین علمی خراب خواهد شد زیرا قانون علمی یعنی انتخاب و گرایش ذهن به یک طرف بالخصوص و اگر اصلًا گرایشی در کار نباشد (شک) یا گرایش دو طرفی باشد قانون علمی برای ذهن معنا ندارد؛ مثلًا روی اصول هندسه اقلیدسی ذهن این مسأله را که «سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است» به عنوان یک قانون علمی پذیرفته و این یک قضیه موجبه است که ذهن به حکم برهان ریاضی و اصل امتناع تناقض به او گراییده است و از نقیض وی که «سه زاویه مثلث مساوی نیست با دو قائمه» اعراض کرده است. حالا اگر فرض کنیم که اصل امتناع تناقض را از فکر بیرون بکشیم و قهراً ذهن جزم و گرایش پیدا نکند (بنا بر تقریر اول) دیگر این اصل برای ذهن قانون علمی نخواهد بود و یا اینکه در عین جزم و گرایش به وی به نقیض وی هم گرایش پیدا کند (بنا بر تقریر دوم) این مسأله و نقیض این مسأله هر دو برای ذهن علی‌السویه است و همان طوری که ممکن است این مسأله قانون علمی باشد می‌توانیم نقیض او را قانون علمی بدانیم و علی ایّ حال از قانون علمی بودن که معنایش انتخاب یک طرفی ذهن است بیرون خواهد رفت.

اصل امتناع تناقض تکیه گاه تمام احکام بدیهی و نظری ذهن است. صدر المتألهین در مقام تمثیل می‌گوید نسبت اصل امتناع تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری مانند نسبتی است که در عالم اعیان، ذات واجب الوجود با سایر موجودات دارد یعنی معیت و قیومیت است که «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها». حقیقت هم همین است، زیرا اگر این اصل را که «زیر بنا» ی حقیقی تمام اصول فکری است از فکر بشر بیرون بکشیم جز شک مطلق و تصورهای درهم و برهم و عاری از تصدیق یا تصدیقهای درهم و برهم و عاری از انتخاب چیزی باقی نمی‌ماند؛ و حقاً باید نام «اصل الاصول» به وی داده شود.

اصل امتناع تناقض مورد قبول تمام اذهان بشری است و واقعاً نمی‌توان انسانی را پیدا کرد که در حاقّ ذهن خود منکر این اصل باشد یعنی ممکن است انسانی پیدا

در طبیعت، هر ترکیب مفروض، مستمند آخرین ماده تحلیلی بوده ولی ماده، دیگر ماده نمی‌خواهد بلکه خود ماده است. پس سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (اوّل الاوایل به اصطلاح فلسفه) غیر از سنخ احتیاج نظری به بدیهی می‌باشد که احتیاج مادی و صوری است.

توضیح اینکه ما اگر یک برهان ریاضی را مثلًا با نتیجه‌اش در نظر گرفته و مورد بررسی قرار دهیم و با تأمل کافی چشم را با برهان پر کرده و به سوی نتیجه نگاه کنیم، و بالعکس نتیجه را به دست ادراک سپرده و به برهان مراجعه نماییم، در این حرکت فکری با دو پیشامد تازه مواجه خواهیم شد: یکی اینکه اگر مواد برهان مفروض را با مواد برهان دیگری عوض کنیم، مثلًا قضایای مستعمله در یک برهان طبیعی را با قضایای مستعمله در یک برهان ریاضی عوض کنیم مشروط بر اینکه

شود که به واسطه عروض شبهات از این حکم فطری ذهن خود غفلت کند و یا وجود آن را انکار کند ولی ممکن نیست که انسانی پیدا شود که واقعاً در ذهن خود این حکم را نداشته باشد. دانشمندان جهان از قدیم و جدید- تجربی و تعقلی- وجود چنین اصلی را در فکر بشر منکر نشده‌اند. از دانشمندان قدیم کسانی که در صدد انکار این اصل برآمده‌اند سوفسطائیان هستند و از دانشمندان جدید طرفداران منطق دیالکتیک منکر این اصل شده‌اند.

پیروان ماتریالیسم دیالکتیک سعی دارند که بعضی دیگر از قدمای یونان را که قائل به حرکت در طبیعت شده‌اند و یا آنکه فلسفه خویش را روی اصل مبارزه اضداد در طبیعت تأسیس کرده‌اند منکر اصل امتناع تناقض در فکر جلوه بدهند و از این جهت است که هراکلیت (Heraclit) (هرقلیطوس) فیلسوف اقدم یونان را احیاناً منکر اصل امتناع تناقض در فکر معرفی می‌کنند ولی حقیقت این است که قبل از هگل (Hegel) که بانی دیالکتیک جدید است به استثنای سوفسطائیان کس دیگر یا دسته دیگر رسماً منکر این اصل فکری نشده است. خود هگل نیز متوجه شده است که آنچه او می‌گوید ربطی به اصل امتناع تناقض ندارد ولی مادیین روی علل خاصی جدا به مخالفت با این اصل برخاسته‌اند. مادیین در منطق و فلسفه خویش به بن بستهایی می‌رسند که جز با انکار این اصل بدیهی راه فراری ندارند. ما در پاورقیهای مقاله ۴ (صفحه ۲۲۷) به بعضی از این بن بستها اشاره کردیم و عنقریب توضیح بیشتری در اطراف مطلب خواهیم داد.

شکل و ترتیب محفوظ بماند، خواهیم دید «نتیجه» روابط خود را با برهان قطع کرده و سقوط کرد. دیگر اینکه اگر جای مقدمات برهان و ترتیب آنها را به هم زنیم خواهیم دید «نتیجه» اختلال پیدا نمود.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

۱. چنانکه مواد تصدیقات منتجه (مقدمات) در حصول نتیجه مؤثر هستند همچنین هیئت و ترتیب مقدمات در نتیجه تأثیر دارند.

۲. چنانکه مواد قضایا یعنی قضیه بی تألیف، بدیهی دارند همچنان هیئت و تألیف از جهت دخالت در نتیجه یا خود بدیهی است یا منتهی به بدیهی (تفصیل این مطلب را از بحث قیاسات نظری و بدیهی منطق باید به دست آورد).

همان طوری که از این بیان روشن است توقفی که نظری به بدیهی پیدا می‌کند یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخل به توقف حکم به یک حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شد که همه قضایا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد مراد از وی توقف علم و حکم است نه توقف مادی و صوری.

اشکال

دانشمندان مادّیت تحولی[۱] می‌گویند همه این نظریات گذشته که از بیان سابق نتیجه گرفته شده و اساس منطق جامد را می‌چیند منطق خود را روی سه اصل زیرین استوار می‌نماید:

---

۱. فلسفه مادی جدیدی که به نام «ماتریالیسم دیالکتیک» خوانده می‌شود و دو شخصیت معروف به نام کارل مارکس (karl marx) و فردریک انگلس (Friedrich Engels) بانیان اصلی آن به شمار می‌روند دارای یک تئوری فلسفی و یک روش منطقی است. تئوری فلسفی وی «ماتریالیستی» است که وجود را مساوی با ماده می‌داند و وجود ماوراء مادی را منکر است، و روش منطقی وی شیوه و روش خاصی است که در طرز تحقیق و راه یافتن به معرفت طبیعت پیش گرفته و معتقد است که تنها با این روش و این طرز تحقیق است که می‌توان طبیعت را شناخت و به آن معرفت حقیقی حاصل کرد. این روش تحقیق که همان روش دیالکتیکی مارکسیستی است عبارت است از طرز تفکر مبتنی بر چند اصل از اصول کلی که حاکم بر طبیعت است و به عقیده آنان

۱. «اصل عینیّت» یعنی هر چیز خودش عین خودش می‌باشد.
۲. «اصل ثبات» یعنی هر شیئی در لحظه دومی همان است که در لحظه اولی بود.
۳. «اصل امتناع اجتماع ضدّین» یعنی وجود و عدم یکجا گرد نمی‌آیند (اجتماع نقیضین را که اجتماع صدق و کذب یا اجتماع سلب و ایجاب از یک جهت حقیقی بوده باشد تبدیل به متناقضین سپس تبدیل به ضدین کرده‌اند و معنی وجود و

یگانه طرز تفکر و شیوه مطالعه‌ای که طبیعت و اجزاء طبیعت را آن طور که هست می‌شناساند همانا مطالعه‌ای است که طبق این اصول صورت بگیرد. این اصول از این قرار است:

الف. ماهیت هر چیزی عبارت است از رابطه آن چیز با سایر اجزاء طبیعت. هیچ چیز و هیچ جزئی از اجزاء طبیعت به خودی خود قابل شناسایی نیست و بنابراین اگر موجودی از موجودات طبیعت را بخواهیم مطالعه کنیم باید مجموع ارتباطات وی را با سایر اشیاء به دست آوریم و آن را در تحت تأثیر محیط مخصوصی که خواه ناخواه ماهیت او را تحت نفوذ گرفته است مطالعه کنیم. استالین (۱۸۷۹- ۱۹۵۳) در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی می‌گوید:

> «متد دیالکتیکی معتقد است که هیچ گونه پدیده‌ای در طبیعت منفرداً و بدون در نظر گرفتن روابط آن با سایر پدیده‌های محیطش نمی‌تواند مفهوم واقع شود زیرا پدیده‌ها در هر رشته از طبیعت که تصور کنیم وقتی خارج از شرایط محیط در نظر گرفته شوند به امری بی معنی تبدیل خواهند شد.»

این اصل به عنوان «اصل تبعیت جزء از کل» و یا «اصل تأثیر متقابل» و یا «اصل پیوستگی عمومی اشیاء» خوانده می‌شود.

ب. همه چیز دائما در تغییر و حرکت و شدن است. سکون وجود ندارد و فکر نیز که از خواص طبیعت است تابع همین قانون تغییر و حرکت است. انگلس می‌گوید:

> «دنیا را نباید به صورت مخلوطی از اشیاء ثابت و تمام شده تصور نمود، بلکه دنیا عبارت است از مخلوطی از سیرهای تحولی که در آن موجوداتی که ظاهراً ثابت می‌باشند و همچنین انعکاس این موجودات در ضمیر انسان که همان افکار باشد دائماً در حال سیر تحولی و انهدام می‌باشند.»

عدم را از معنی ایجاب و سلب توسعه داده و به مورد قوه و فعل شامل گرفته و سپس این تعبیر و تفسیر را نموده‌اند).

ولی پس از اینکه علم امروزه با پیشرفت شگرف و تازه خود قانون تحول و تکامل عمومی را سر و صورت داده و سازمان تز و آنتی تز و سنتز (بودن- نبودن-

---

این اصل معمولًا «اصل تغییر» یا «اصل حرکت» یا «اصل تکامل» خوانده می‌شود.

ج. تغییر و حرکت همواره به حالت یکنواخت نیست، لحظاتی فرا می‌رسد که این تغییرات تدریجی حالت شدید و انقلابی به خود می‌گیرد و منجر به تغییر در کیفیت می‌شود. استالین می‌گوید:

«دیالکتیک بر خلاف متافیزیک سیر تکاملی را یک جریان ساده نشو و نما که در آن تغییرات کمّی منجر به تغییرات کیفی نشود نمی‌داند بلکه تکامل را از تغییرات کم اهمیت و پنهانی کمّی می‌داند که به تغییرات کیفی آشکار و اساسی منتهی می‌گردد.»

این اصل معمولًا به نام «اصل جهش» خوانده می‌شود.

د. حرکت تکاملی اشیاء در نتیجه تناقضات و تضادهایی که در داخل اشیاء وجود دارد صورت می‌گیرد. استالین می‌گوید:

«متد دیالکتیک بر آن است که جریان تکامل پست به عالی نتیجه تکامل و توسعه هماهنگ پدیده‌ها نبوده بلکه بر عکس در اثر بروز تضادهای داخلی اشیاء و پدیده‌ها و در طیّ یک «مبارزه» بین تمایلات متضاد که بر اساس آن تضادها قرار گرفته است انجام می‌گیرد.»

ژرژپولیتسر در اصول مقدماتی فلسفه می‌گوید:

«نه تنها امور به یکدیگر تبدیل می‌شوند بلکه هیچ امری به تنهایی و همان که هست نمی‌ماند و عبارت از چیزی خواهد بود که شامل ضد خودش نیز هست و هر چیز آبستن ضد خود می‌باشد. امور عالم در عین حال هم خود و هم ضد خود می‌باشند ... تغییر و تحول امور از آن جهت است که دارای تضاد می‌باشند و تحول از آن جهت دست می‌دهد که هیچ چیز با خودش سازگار نیست. تخمی که در زیر مرغ است در

شدن) را تأسیس نمود دیگر تکیه گاهی برای سه اصل نامبرده متافیزیک و منطق وی نمانده و از ارزش دیرین خود افتاده‌اند زیرا به موجب سازمان نامبرده هر موجودی واقعیت بود و هستی خود را داراست که حافظ وضع فعلی او می‌باشد و چون در تبدل

داخل خود دو قوه دارد: یکی آنکه می‌خواهد تخم را بـه حالـت خـود نگـه دارد، دیگری آنکه می‌خواهد تخم را تبدیل به جوجه کند؛ از ایـن رو تخـم بـا خـودش سازگار نیست ... چیزی که از «نفی» مشتق می‌شود حالت اثبات پیدا می‌کند. جوجه اثباتی است که از نفی تخم خارج می‌شود. این یکی از مراحل تکامل است. مرغ از تغییر جوجه به وجود می‌آید و در خلال این تحول بین قوایی که می‌خواهند جوجه را به همین حال نگه دارند و قوایی که می‌خواهند جوجه را بـه مـرغ تبـدیل کننـد کشمکش است. مرغ نفی جوجه است و جوجه به نوبه خود محصـول نفـی تخـم می‌باشد. پس مرغ نفی در نفی است و این شیوه عمومی تکامل دیالکتیکی است:

۱. اثبات که «تز» نام دارد (حکم)

۲. نفی: «آنتی تز» (ضد حکم)

۳. نفی در نفی: «سنتز».»

این اصل معمولًا به نام «اصل تضاد» یا «اصل مبارزه اضداد» خوانده می‌شود.

همان طوری که گفته شد تئوری فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک بر اساس مادیت و نفی وجود ماوراء مادی قرار دارد و طرز تفکر منطقی وی براساس اصـول چهـار گانـه فوق می‌باشد. ما در این مقاله که افکار و ادراکات و کیفیت پیدایش تکثر در ادراکات را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌ایم از موضوع بحـث خـارج نشـده وارد انتقـاد تئـوری ماتریالیستی و بحث در اطراف اصول چهارگانه دیالکتیک نمی‌شویم. آنچـه مربـوط بـه تئوری کلی فلسفی است به طور مشروح در مقاله ۱۴ و آنچه مربوط به توجیـه قـوانین کلی و اصول عمومی حاکم بر طبیعت است در مقاله ۱۰ بیان خواهیم کرد. هر یـک از اصول چهار گانه دیالکتیک کم و بیش از قدیم و جدید در مقام توجیه قوانین عمـومی طبیعت طرفدارانی داشته و دارد و بعضی از آن اصول با قطع نظر از نقطه‌های ضعفی که در منطق مادیین است قابل قبول است و ما مفصلًا در مقاله ۱۰ در این خصوص گفتگو خواهیم کرد. آنچه مربوط به این مقاله است که در متن بیان شده عقاید و نظریاتی است کـه طرفـداران ماتریالیسـم دیالکتیـک روی اصـول چهارگانـه فـوق و روی تئـوری ماتریالیسـتی خـود دربـاره «ادراکـات» و «افکـار» اظهـار داشـته‌انـد. در اینجاسـت

است نبود و نیستی خود را همراه خود داشته و می‌پرورد و از مجموع این هستی و نیستی و بود و نبود، موجود دیگر پیدا می‌شود و در عین حال که مراتب سه گانه (بود و نبود و شد) به سه مرحله مترتب این موجود متعلق می‌باشد از مرحله دوم وی (نبود)

که منطق مادیین یک منظره عجیب و وضع مخصوص به خودی پیدا می‌کند. اصول کلی آن عقاید از این قرار است:

الف. هیچ چیز خودش خودش نیست. هر چیز خودش غیر خودش است. اگر بگوییم «الف الف است و غیر الف نیست» غلط است زیرا این طرز فکر یکی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که اشیاء را از یکدیگر جدا و بی رابطه فرض کنیم ولی مطابق اصل اول دیالکتیک هیچ چیزی (نه در خارج و نه در فکر) ماهیتی جدا از ماهیت سایر اشیاء ندارد، ماهیت هر چیزی مجموعه ارتباطات متقابل آن شئ است با سایر اشیاء، و یکی از آنجا که برای اشیاء ماهیتی ثابت (چه در فکر و چه در خارج) فرض کنیم. ژرژ پولیتسر می‌گوید:

> «یکسان بودن به معنای یکجور ماندن و تغییر شکل ندادن است. اکنون باید دید که از این خاصیت متافیزیک (اصل یکسان بودن) چه نتایج عملی به دست می‌آید. وقتی بهتر دیدیم که موجودات را لایتغیر بشمریم خواهیم گفت زندگی زندگی و مرگ هم مرگ.»

آنچه متافیزیک قائل است در مورد یکسان بودن و در مورد اینکه هر چیزی خودش فقط خودش است، در مورد مفاهیم و تصورات ذهنی است نه در مورد اعیان خارجی. متافیزیک می‌گوید هر مفهومی در ذهن، منعزل از مفهوم دیگری است و تصور هر چیز غیر از تصور دیگری است؛ تصور زندگی غیر از تصور مرگ و تصور سفیدی غیر از تصور جسم و ...

این خاصیت از برای تصورات از آنجا حاصل می‌شود که تصورات خاصیت مادی ندارند و اگر تصورات مادی بودند تصور هر چیز با تصور هر چیز دیگر یکی می‌شد یعنی واقعاً از هیچ چیزی تصور تشخیص دهنده‌ای نداشتیم. مادیین روی اصل قانون عمومی حرکت که افکار را مشمول آن می‌دانند و اصل اینکه ادراکات نیز تحت تأثیر محیط تغییر ماهیت می‌دهند چاره‌ای ندارند که این اصل متافیزیک را انکار کنند.

نیز شروع کرده و منطبق می‌شوند یعنی «نبود»، «بود» و «شد»، «نبود» می‌شود و یک وجود بعدی که از «شد» به واسطه تبدل به وجود آمده «شد» می‌شود و به همین قیاس ...

این اصل که مادیین منکر آن در فکر هستند به نام اصل «عینیّت» یا اصل «هویّت (identity)» خوانده می‌شود و یکی از اصول و پایه‌های اولیه فکر بشر است. روان‌شناسی جدید نیز وجود این اصل فکری را تصدیق کرده است. این اصل نسبت به تصورات ذهنی همان مقامی را دارد که اصل امتناع تناقض در تصدیقات. همان طوری که اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ حکمی نسبت به هیچ قضیه‌ای استقرار پیدا نخواهد کرد همچنین اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ تصوری نسبت به هیچ چیز نخواهیم داشت زیرا لازم می‌آید که در فکر ما تصور هر چیزی عین تصور همه چیز بوده باشد.

اصل تبعیت جزء از کل یا اصل تأثیر و رابطه متقابل در طبیعت، مورد قبول دانشمندان است و به اقرار و اعتراف خود مادیین اولین بار این اصل از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد لکن آنچه الآن هم مورد قبول دانشمندان است نه به این معنی است که ماهیت هر چیزی مجموعه ارتباطات آن شئ است با سایر اشیاء، و بالخصوص این اصل آن نتیجه بی معنی را در مورد تصورات و افکار نمی‌دهد. خود مادیین نیز بالفطره اصل عینیت را در افکار و تصورات قبول دارند زیرا آنان می‌گویند: هر پدیده‌ای مجموع روابط و مناسبات خودش است با سایر پدیده‌های مجاورش. پس آنان نیز قبول دارند که هر پدیده‌ای که در صدد تحقیق روابط و مناسبات آن باشند در فکر «خودی» دارد که شخص تحقیق کننده به دنبال تعیین روابط و مناسبات همان خود پدیده است (نه غیر آن) با سایر پدیده‌ها. مادیین نیز بالفطره اعتراف دارند که فکر در هر چیز عین فکر درباره همه چیز نیست و تحقیق علمی درباره هر پدیده عین تحقیق علمی درباره سایر پدیده‌ها نیست و این خود، اعتراف به اصل «عینیت» است و همان طوری که در متن بیان شده «عینیت به طوری لزوم عمومی با مفاهیم دارد که حتی سلب عینیت نیز بعینه مستلزم اثبات عینیت است» زیرا هر گاه شخص در صدد انکار عینیت بر آید همان عین عینیت و خود او را می‌خواهد نفی کند نه چیز دیگر را، پس در فکر آن کسی که در صدد انکار اصل عینیت بر می‌آید مفهوم عینیت همان مفهوم

با این ترتیب، دیگر موردی برای اصل ثبات و عینیت و امتناع اجتماع ضدین نمی‌ماند. دانشمندان مادی با اتکاء به این نظریه، پس از این بیان اجمالی، به یکی یکی از بدیهیات و همچنین به نظریاتی که در ابواب مختلفه منطق اثبات شده

عینیت است نه چیز دیگر.

انگلس در کتاب لودویک فویرباخ (Leudwick Feuerbach) دیالکتیک را تعریف می‌کند و می‌گوید که آن عبارت است از «علم قوانین حرکت، چه در جهان خارجی چه در اندیشه انسانی». آیا در فکر انگلس دیالکتیک دیالکتیک است یا چیز دیگر؟ آیا آنگاه که در صدد تعریف دیالکتیک است دیالکتیک در فکر وی مثلاً متافیزیک است و هزارها چیز دیگر یا آنکه در فکر وی دیالکتیک فقط دیالکتیک است؟

ب. روی قانون عمومی حرکت و تغییر، تمام افکار و احکام ذهنی نیز در جریان و تغییرند و هیچ فکر ارزش دائمی ندارد و لهذا «حقیقت» موقت است و هیچ فکری از افکار حقیقی صحت مطلق و دائم ندارد. انگلس در کتاب لودویک فویرباخ می‌گوید:

> «به این ترتیب انسان برای همیشه از خواستن راه حل‌های قطعی و حقایق دائمی خود داری می‌کند و متوجه جنبه محدود هر نوع معلوماتی می‌باشد که این معلومات تابع شرایطی می‌باشد که در آن شرایط حاصل شده است.»

در مقاله ۳ اثبات شد که افکار و ادراکات، خصائص عمومی ماده را ندارند، و در مقدمه و پاورقی مقاله ۴ راجع به این جهت که آیا حقیقت موقت است یا دائمی، و آیا حقیقت متحول و متکامل است، به حد کافی استدلال شد (رجوع شود) در اینجا همین قدر می‌گوییم که آیا تئوری فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک و اصول منطقی آن، حقایق‌اند یا نه و اگر حقایق‌اند آیا حقایق دائمی هستند و جهان هستی و قوانین طبیعت را برای همیشه توجیه می‌کنند یا نه؟ اگر اصلاً حقیقت نیستند پس مادیین چه ادعایی دارند؟! و اگر حقیقت‌اند آیا موقت‌اند و ارزش موقت دارند و روی قانون تکامل و مثلث «تز و آنتی تز و سنتز» تبدیل به ضد خود شده یا می‌شوند؟ پس اینهمه جار و جنجال و هو یعنی چه و چرا لنین می‌گوید: «نمی‌توان هیچیک از قسمتهای اصلی فلسفه مارکسیسم را که کاملاً با فولاد ساخته شده تغییر داد»؟! و اگر این تئوری فلسفی و آن اصول منطقی حقایق دائمی هستند پس این نظریه که «هر حقیقتی موقت

حمله نموده و بی ارزشی آنها را با بیانهایی که از این بیان سرچشمه می‌گیرند ابطال نموده؛ مثلًا در مورد «حد» می‌گویند حد که منطق متافیزیک می‌گوید کـه مجموعـه اجزای مهیت شیئ، معرف اوست وقتی می‌تواند درست بوده باشد که شیئ مهیتی جدا

است» غلط است.

بعلاوه خود این حکم که «هر حقیقتی موقت است» آیا حقیقت است یـا نیسـت؟ اگر حقیقت است آیا موقت است یا دائمی؟ اگر دائمی است پس تمام حقیقتهـا موقـت نیستند و مورد استثناء پیدا شد و اگر موقت است پس به طور کلـی و مطلـق و دائمـی نمی‌توان گفت تمام حقیقتها موقت است. اساساً لازمه این نظریـه فـرو رفـتن در شـک مطلق و دم فرو بستن و خود داری از هر گونه اظهار نظر درباره هر چیزی است. حتی درباره حقایق تاریخی هم نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد زیـرا هـر حقیقـت تـاریخی، فکری است که در مغز جای دارد و مشمول قانون تغییر و تبدیل است و مثلًا این فکر که «انقلاب اکتبر در ۱۹۱۷ میلادی بوده» برای مـدت مـوقتی حقیقـت اسـت و بعـد از چندی ارزش حقیقی خود را از دست می‌دهد. اساساً روی نظریه «تغییـر فکـر» حتـی حقیقت موقت هم معنی ندارد یعنی هیچ فکر برای یک مدت موقت نیز نمی‌تواند باقی بماند زیرا جریان و تغییر و حرکت، لاینقطع است و هیچ چیز در لحظه دوم آن نیست که در لحظه اول بوده.

حقیقت این است که اگر برای فکر و ادراکات، وجود متغیر و گذران و سیال قائل شویم ناچار باید امکان علم را منکر شویم و همه چیز را مجهول بدانیم و همان طوری که در متن بیان شده باید گفت «همه چیز مجهول است و حتی خود این قضیه که «همه چیز مجهول است» نیز مجهول است».

از این جهت است که حکما از دیر زمان دریافته‌اند که نحوه وجود ادراکات غیر از نحوه وجود حرکت و تغییر است. ما در پاورقیهای همین مقاله صفحه ۲۷۷ گفتـیم کـه وجود مادی شاغل مکان و متغیر در زمان، خودش از خودش پنهان و محتجب است و ما که اشیاء مکانی و زمانی همه را در جای خود و در مرتبه خود درک می‌کنـیم از آن جهت است که ادراکات ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و حتی خود حرکت را که هیچ جزء مفروضی از آن با جزء مفروض دیگر در زمان مجتمـع نیسـتند از آن جهـت می‌توانیم درک کنیم که فکر ما می‌تواند در ظرف خود به جزء متقدم و جزء متأخر- جزء

از دیگر مهیات داشته باشد و حال آنکه چنین نیست؛ وقتی می‌تواند درست بوده باشد که مهیت شیئ در یک حال ثابت بماند و حال آنکه چنین نیست؛ وقتی می‌تواند درست بوده باشد که شیئ ضد خود را نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست.

گذشته و جزء رونده- احاطه پیدا کند و همه را همان طور که هستند در جای خود و در مرتبه خود در ظرف خویش بگنجاند و اگر فرضاً افکار و ادراکات نیز وجود جمعی و احاطی نمی‌داشتند ادراک میسر نبود.

از یک اشتباه جلوگیری می‌کنیم: ما نمی‌خواهیم مانند بعضی از فلاسفه اروپا ادعا کنیم که ادراک کردن مستلزم ساکن فرض کردن اشیاء است، بلکه بر عکس، نظریه ما این است که ادراک و مطالعه حرکت و تغییر واقعی اشیاء از آن جهت برای ذهن میسر است که خود ذهن دارای وجهه ثابت و جمعی و احاطی است.

ج. بین وجود و عدم، و نفی و اثبات اختلافی نیست. یک چیز ممکن است موجود باشد و در عین حال معدوم باشد. یک قضیه ممکن است راست باشد و در عین حال دروغ باشد. بین راست و دروغ، و صحیح و غلط، و نفی و اثبات اختلافی نیست. ژرژ پولیتسر می‌گوید:

«در نظر متافیزیسین موجودات و انعکاس آنها در مغز و ادراکات، مسائل جداگانه‌ای هستند که بایستی تک تک و پشت سر هم به طرز ثابت و منجمد و جدا از تغییرات مورد مطالعه قرار گیرند و آنتی تز (ضد حکم) را بلاواسطه و جدا از حکم می‌داند، یا می‌گوید بله، بله؛ یا می‌گوید نه، نه؛ و غیر از آن عقیده‌ای جایز نیست. به تصور او از بودن و نبودن یکی را باید انتخاب کرد ...»

انگلس در کتاب لودویک فویرباخ می‌گوید:

«همچنین انسان، دیگر از تناقضاتی که به موجب علوم ماوراء الطبیعه قدیم، ثابت و تغییر ناپذیر قلمداد شده بود از قبیل ضدیت، درست و نادرست، خیر و شر، یکسان و متغایر، حتمی و اتفاقی و غیره واهمه‌ای ندارد. می‌دانیم که این تناقضات دارای ارزشی نسبی است و آنچه امروز «درست» تلقی می‌شود جنبه نادرست و مستتری دارد که بعدها ظاهر خواهد شد و آنچه که امروز «نادرست» تلقی می‌شود جنبه درستی هم دارد که در اثر آن در قدیم «درست» تلقی می‌شد. آنچه که ما

و مثلًا در مورد شکل اول قیاس اقترانی می‌گوید: در مثال معروف «هر انسان حیوان است و هر حیوان حساس است پس هر انسان حساس است» وقتی این شکل این نتیجه را داده و انسان حساس خواهد بود که انسان مهیتی جدا از دیگر

واجب الوقوع می‌دانیم مرکّب از وقایع کاملا اتفاقی است و آنچه را که ما اتفاقی می‌دانیم فقط ظاهری است که در زیر آن وجوب و لزوم پنهان شده است.»

فلسفه مادی جدید چون در طبیعت قائل به اصل مبارزه اضداد و تبدیل شیئ به ضد خود است و از طرفی هم افکار را صرفاً مادی می‌داند و از طرف دیگر بین تضاد و بین تناقض و ایجاب و سلب فرق نگذاشته، اصل امتناع تناقض را در افکار منکر می‌شود و البته گرفتاری در یک بن بستهایی (رجوع شود به صفحات ۲۲۷– ۲۲۸) نیز کمک کرده است تا این فلسفه خود را مجبور دیده است که یکباره این اصل مسلّم فکری را انکار کند و مدعی شود مانعی نیست که یک چیز هم راست باشد و هم دروغ، هم صحیح باشد و هم غلط.

ما قبلًا توضیح دادیم که با صرف نظر کردن از اصل امتناع تناقض، اساس تمام علوم واژگون خواهد شد. همان طوری که گفتیم قانون علمی برای ذهن بشر یعنی گرایش ذهن به یک قضیه خاص و اعراض از طرف مقابلش. خود شما که در فکر خود یک تئوری فلسفی را پذیرفته‌اید و ادعا می‌کنید «وجود مساوی است با ماده» لابد در ذهن خود به این قضیه گرایش پیدا کرده‌اید و از مقابل این قضیه که «وجود مساوی نیست با ماده» اعراض کرده‌اید؛ و همچنین هر یک از اصول چهار گانه دیالکتیک را که پذیرفته‌اید ناچار از نقطه مقابل این اصول اعراض کرده‌اید. پس شما هم در مورد تئوری فلسفی و اصول منطقی خود گفته‌اید بله، بله؛ و نسبت به تئوری فلسفی و اصول منطقی متافیزیک گفته‌اید نه، نه.

از علوم مثال می‌آوریم. ما در ریاضیات زحمت می‌کشیم و برهانی برای یک مسأله اقامه می‌کنیم و نتیجه‌ای اثبات می‌کنیم و ناچار ذهن آن نتیجه را می‌پذیرد و از نقطه مقابل آن نتیجه اعراض می‌کند زیرا آن نتیجه را با نقطه مقابلش قابل جمع نمی‌داند. همان طوری که در متن بیان شده «چگونه متصور است که در مورد نظریه‌ای، برهانی اقامه شده و نتیجه‌ای را اثبات نماید و در عین حال تکذیب نتیجه به

مهیات داشته باشد و انسان انسان بماند و غیر انسان نباشد، و حال آنکه اینجور نیست. و در غیر این دو مورد نیز نظیر این اشکالات را کرده‌اند و چنانکه روشن است همه آنها از تقریر سه اصل نامبرده که دیالکتیک نفی می‌نماید سرچشمه می‌گیرند.

پاسخ

ما اکنون به گفتگوی اساسی در اطراف سازمان «تز- آنتی تز- سنتز» نمی‌پردازیم و شرح کامل اجزای این نظریه تازه را به مقاله‌ای که به خواست خدای یگانه به عنوان «قوه و فعل» خواهیم نگاشت موکول می‌نماییم.

ما در آنجا با روشن ساختن معنای حرکت عمومی روشن خواهیم ساخت که این مسأله عیناً مضمون همان تفسیری است که فلاسفه دیر گاهی است متعرض شده و حقیقت مطلق حرکت را تقریر کرده‌اند: «کمال اول بالقوه چیزی که بالقوه است»

برهان صدمه نزند».

این بود سه اصل اساسی از اصولی که ماتریالیسم دیالکتیک در مورد افکار و ادراکات دارد و این سه اصل درست نقطه مقابل سه اصلی است که سایر سیستمهای فلسفی و بالخصوص متافیزیک دارد. متافیزیک در مورد افکار قائل به سه اصل: عینیّت، ثبات، امتناع تناقض است و خواننده محترم متوجه شد که امکان علم موقوف به این سه اصل است که متافیزیک قائل است و با فرض انکار هر یک از این سه اصل حصول علم غیر میسر است.

آشنایان به فلسفه و تاریخ فلسفه آگاهند که سوفسطائی گری جز انکار امکان علم چیزی نیست. سوفسطائیان قدیم برای خراب کردن امکان علم تنها به انکار اصل امتناع تناقض قناعت کرده‌اند ولی مادیین دو مطلب دیگر اضافه کردند که هر یک از آندو نیز اگر مورد قبول واقع شود کافی است در نفی امکان علم. و عجب این است که این آقایان در عین حال تئوری فلسفی و اصول منطقی دارند و مدعی جزم درباره آنها هستند و حال آنکه سوفسطائیان متوجه شده بودند که با انکار اصل امتناع تناقض از هر گونه تئوری فلسفی و اصول جزمی منطقی باید چشم بپوشند. عجب‌تر آنکه این آقایان خود را حامی و طرفدار علم معرفی می‌کنند!!

یا «اتحاد قوه و فعل در حرکت»، و فرقی که میان این دو تقریر و تفسیر است ایـن است که فلاسفه مادیت تحولی یک مطلب پخته را با بیان خام و نارس و نارسایی تقریر نموده‌اند.

آری، داستان دراز «تز- آنتی تز- سنتز» همان یک جمله کوتاه «اتحاد قوه و فعل در حرکت» می‌باشد و راههای دور و درازی که فلاسفه مادی در این وادی پیموده و ارمغانهای تر و تازه و تازه‌تری که در هر بازگشت به همـراه خودشـان آورده و در پرده‌های مختلف در معرض نمایش گذاشته‌اند به طور شگفت آور به انـدازه‌ای بـا همدیگر ضد و نقیض هستند که در حقیقت نظامی از بی نظامی تشکیل داده‌اند.

همین اندازه که از رشته سخن ویژه این مقاله دور نشویم به نتیجه منطقی ایـن سخن پرداخته و در موضوع سه اصل نامبرده (عینیت، ثبات، استحاله اجتماع ضدین) که دیالکتیک نفی می‌کند نکاتی را که در مقاله‌های گذشته نیز روشن شده یاد آوری می‌کنیم.

اولًا انتفاء عینیت که دانشمند مادی می‌گوید، درست است ولی این سخن را در مورد ماده خارجی و ترکیبات وی می‌توان گفت نه در مورد علم و ادراک، زیرا ما در مقاله ۳ (علم و ادراک) به ثبوت رسانیدیم که علم و ادراک خاصه تحول مـادی را ندارند و هر صورت ادراکی از هر صورت ادراکی دیگر کاملًا جدا می‌باشد و غریزه دانش و اندیشه سازی ما خود گواه این نظر است و البته دانشمند دیالکتیک نیز همین غریزه انسانی را داراست و هیچگاه وجدان درّاک وی حاضر به پـذیرفتن حقیقـت سخن خودش نیست زیرا در همین بیان و تخاطب دلش می‌خواهد که عین مقصد خود را به ما (مخاطب خود) برساند نه غیر او را، دلش می‌خواهد که ما عین مقصد او را بپذیریم نه غیر او را، وجدانش گواه است که مطلبی را که امروز تقریر می‌کند همان است که دیروز فهمیده و همان است که پریروز جزو مجهولات بود. عینیـت به طوری لزوم عمومی با مفاهیم دارد که حتی سلب عینیت نیز بعینه اثبات عینیـت است (تأمل شود). و ثانیاً ثبات را که دیالکتیک نفی می‌کند، چنانکه در عینیت گفته شد، در ماده درست می‌باشد نه در صورت علمیّه تصوری یا تصدیقی.

راستی اینان در قضایای سپری شده تاریخی و در بیوگرافی گذشتگان و پیشینیان چه می‌پندارند؟ آیا همه چیز برای انسان مجهول است؟ حتی خود این قضـیه نیـز مجهول است؟ آیا همه چیز در ادراک انسان نسبی و متغیر است حتی خود این چیز؟ شاید ما با روش متافیزیک فکر مـی‌کنـیم و سـخن اینـان را نمـی‌فهمـیم (چنانکـه می‌گویند)؟ ولی در این فرض آیا فکرهایی دارای عینیت و ثبات پیدا نشد؟ و آیا در این صورت یک دسته فکر دارای عینیت و ثبات و یک دسته فاقد وصف عینیت و ثبات پیدا خواهد شد؟! یعنی فکر می‌تواند هم با اوصاف ماده و هم بی آنها موجود

شود؟! یعنی فکر که همیشه مادی است گاهی مادی است و گاهی مادی نیست (و این تناقض محال است ولی این دانشمندان اجتماع متناقضین را صریحاً جایز می‌دانند!!).

و ثالثاً اجتماع نقیضین -که غالباً در دیالکتیک به «اجتماع ضدین» تعبیر می‌شود- هم در ماده و هم در ادراک محال است و به طوری روشن می‌باشد که اگر در هر قضیه بدیهی شک نماییم (چنانکه گفتیم که حصول علم در هر بدیهی متوقف به قضیه «استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین» می‌باشد و با فرض نبودن این قضیه «علم» مستقر نمی‌شود) در حکم نقیضین نمی‌شود شک و تردید نمود و غریزه فطری انسان و من جمله خود دانشمند مادی تحولی نیز بطلان این حکم را نمی‌پذیرد و اینهمه تکاپو که دیالکتیک در نفی این حکم می‌کند و مثالهای بسیار که در راه اثبات حقانیت دعوای خود می‌آورد و تعبیرات مختلف- مثل وجود و عدم و بالقوه و بالفعل و تز و آنتی تز و ضدان و متغایران و متنافیان- که می‌نماید همه آنها گواه بر این است که خلط کرده و چیزی دیگر به جای نقیضین گرفته و از محل کلام بیرون افتاده و به هدف دیگری تیر اندازی می‌نماید و گرنه هیچگاه حاضر نیست که یک حکم هم صد در صد راست و هم صد در صد دروغ بوده و هم راست نباشد و هم دروغ نباشد.

آری، دانشمندان دیالکتیک می‌گویند روش فکر متافیزیک که «فکر مطلق» است این گرفتاری را پیش می‌آورد و روش فکری دیالکتیک «نسبیّت» است و خارج ماده نیز با وی موافق می‌باشد و در خارج ماده اثبات مطلق و نفی مطلق نداریم، پس هر اثباتی که در خارج است با نفی قابل جمع است.

ولی ما می‌گوییم: اولًا این، اعتراف به صحت حکم نقیضین است حتی در خارج، زیرا حکمی را که در خارج اثبات می‌کنند (فکر نسبی است و خارج مادی موافق می‌باشد) راضی نیستند دروغ در آمده و از خارج نفی شود.

ثانیاً روش فکری خود دیالکتیک نیز روش اطلاق است زیرا این دانشمندان راضی نیستند به ایشان گفته شود که اینهمه رنج شما بیهوده و این استدلالتان پوچ و دروغ است، پس ناچار این استدلال در اعتقادشان راست است و این یک فکر مطلقی است که در مغزشان جایگزین شده و خوشبختانه فکری است با روش دیالکتیک؛ پس فکر با روش دیالکتیک، مطلق بوده نه نسبی.

اصولًا چگونه متصور است که در مورد نظریه‌ای، برهانی اقامه شده و نتیجه‌ای اثبات نماید و با اینهمه تکذیب نتیجه، به برهان صدمه نزند؟!

اشکال

فرضاً همه سخنان گذشته با پایه‌های استدلالی آنها که در این مقاله‌ها (مقاله ۳، ۴، ۵) ذکر شده درست باشند این حقیقت قابل انکار و اغماض نیست که همه علوم و ادراکات یا بیشتر آنها از واقعیت ماده خارجی گرفته شده پس ماده به هر تقدیر در زایش اینها مؤثر می‌باشد و متصور نیست که یک موجود متحول متکامل، یک پدیده ثابت غیر متغیر به وجود آورد. و از این روی از پذیرفتن تحول در علوم و ادراکات چاره و گریزی نیست و روی این اصل همه سخنان دیالکتیک در توصیف حال علوم و ادراکات و روشی که اتخاذ کرده درست خواهد بود.

پاسخ

آنچه را اصول مبرهنه گذشته اقتضا می‌کند این است که با فرض مادی نبودن علوم و ادراکات، از «زایش طبیعی» نمی‌توان دم زد و طبعاً در این صورت تبعیتهای حکمی میان ماده و ادراکات از میان بر می‌خیزد و آنچه بحثهای فلسفی در مورد نسبت وجودی در میان موجودات غیر مادی نتیجه گرفته، با حفظ موافقت آن در مورد ادراکات، باید گفت انسان در موقع حصول یک سلسله آثار مادیه با شرایط مخصوص، این پدیده‌های غیر مادی برایش ظهور می‌کنند که با ماده مطابقت مخصوصی دارند جز اینکه ماده همیشه ناقص و متحول و آن پدیده‌های غیر مادی تام و ثابت می‌باشند؛ و اینکه ما در میان سخنان خود در مورد این پدیده‌ها نام «زایش» و «توالد» و «استنتاج» و «تکّون» به زبان می‌آوریم در اثر محیط بحث و انس با ماده و مادیات بوده و جز تجوّز و تسامح صورتی ندارد.

اشکال

آزمایشهای متوالی نشان می‌دهد که محیط زندگی انسان در افکار وی سهیم می‌باشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسانی به حسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط، روشن و غیر قابل انکار است و همچنین ما می‌توانیم با تربیتهای گوناگون در انسان افکار گوناگون ایجاد نماییم، پس «حقایق علمی» مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و یک ثبوت غیر قابل تغییری ندارند

پاسخ

وصف مزبور (تغییر) مخصوص به یک سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها اجزاء اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزاء و شرایط اجتماع ایجادی خودمان می‌دهیم ادراکات ویژه آنها تغییر می‌پذیرند.

اما یک سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع می‌باشد و با فرض وجود و عدم انسان مجتمع یا هر جانور زنده اجتماعی به وصف تحقق و وجود موصوفند یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آنها مؤثر نمی‌باشد آنها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمی‌کنند.

توضیح کامل این مطلب به بیان مبسوط تری نیازمند است که در مواد علوم و ادراکات از طریقه دیگر و راه تازه‌تری به جستجو و بررسی پرداخته و علوم و ادراکات حقیقی و اعتباری را مورد بحث و کنجکاوی قرار داده و کیفیت مطابقت آنها را با خارج خود و خواص دیگرشان را روشن سازیم و از این روی ناچاریم در همین جا این مقاله را خاتمه داده و مقاله دیگری را آغاز کنیم.

مسائلی که این مقاله به ثبوت آنها پرداخته به شرح زیر است:

۱. هر علم حصولی در مورد خود یک علم حضوری دارد.

۲. ما به نفس خود و قوا و افعال ادراکی خود و همچنین به نحوی به محسوسات اوّلی خود علم حضوری داریم و هر علم حصولی از این علوم حضوریه سرچشمه می‌گیرد.

۳. علوم و ادراکات منقسم می‌شوند به تصورات و تصدیقات، و تصورات منقسم می‌شوند به دو قسم: مهیّات و اعتباریّات.

۴. در مورد مهیات، کنه معلوم بر ما معلوم است.

۵. مفاهیم اعتباریه پس از مهیات، معلومند.

۶. مفاهیم اعتباریه را ابتداً با «نسبت» و پس از آن با «معنای مستقل» به دست می‌آوریم و در همه حال حکایت آنها از خارج بالعرض می‌باشد.

۷. مقدار زیادی از تصورات به حسب حقیقت، قضیه هستند و بالعکس.

۸. انقسام به سوی حقیقت و اعتبار چنانکه در تصور هست در تصدیق نیز هست.

۹. مفاهیم، کثرت و انقسام دیگری از راه بساطت و ترکّب دارند.

۱۰. مهیات را به وسیله تحدید منطقی باید شناخت.

۱۱. علوم و ادراکات، کثرتی دیگر به واسطه انقسام به بدیهی و نظری دارند.

۱۲. هر معلوم تصدیقی فرض کنیم یا خود بدیهی است یا منتهی به بدیهی.

۱۳. هر معلوم نظری به واسطه تألیف بدیهیات یا نظریات منتهی به بدیهیات یا مختلط پیدا می‌شود.

۱۴. فرق میان بدیهی و فرضیه.

۱۵. احتیاج نظری به بدیهی غیر از سنخ احتیاج هر قضیه به حکم نقیضین می‌باشد و حکم نقیضین محتاج الیه همه معلومات است.

۱۶. چنانکه مواد تصدیقات منتجه در نتیجه مؤثرند همچنین هیئت مقدمات.

۱۷. هیئت نیز مثل ماده به بدیهی و نظری منقسم است.

۱۸. نسبت میان «معلوم خارجی» و میان «صورت علمی» نسبت زایش نیست.

مقاله ششم

ادراکات اعتباری

مقدّمه

مبحثی که در این مقاله می‌خواهیم وارد آن بشویم نیز از مباحث مربوط به عالم ذهن و ادراکات است. آنچه در این مقاله مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد قسمتی از ادراکات است که در اصطلاح این سلسله مقالات «ادراکات اعتباری» خوانده می‌شوند.

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است و آنچه در مقاله ۵ در بیان اقسام تصورات و اقسام تصدیقات و طرز پیدایش آنها برای ذهن گفته شد مربوط به ادراکات حقیقی بود و اما ادراکات اعتباری فرضهایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد. ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی- طبیعی یا ریاضی- جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی یک ادراک حقیقی تحصیل نمود ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد و به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات

اعتباری ارزش منطقی ندارد. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشوء و ارتقاء نیست و اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و نشوء و ارتقاء را طی می‌کند. ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیرضروری است.

اینجاست که با یک مطلب مهم مواجه می‌شویم و آن اینکه آیا واقعاً ما دو قسم ادراکات داریم: یک قسم حقیقی و مطلق و ثابت و آزاد از نفوذ احتیاجات طبیعی و عوامل محیط و یک قسم فرضی و نسبی و متطور و تابع احتیاجات طبیعی و عوامل محیط؟ و اگر واقعاً اینطور است امتیاز و مشخصات این دو قسم از یکدیگر چیست؟

تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است و همین عدم تفکیک است که بسیاری از دانشمندان را از پا در آورده است که بعضی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روشهای عقلانی مخصوص حقایق در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی به عکس، نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات درباره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند.

□

در اواخر مقاله ۵ آنجا که از «اصل ثبات» سخن به میان آمد گفتیم که ادراکات خاصیت تغییر را ندارند. آنگاه در متن آن مقاله صفحه ۳۶۶ مطلبی به صورت اشکال ذکر شد و آن اینکه: «آزمایشهای متوالی نشان می‌دهد که محیط زندگی انسان در افکار وی دخیل می‌باشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسان به حسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط، روشن و غیر قابل انکار است و همچنین ما می‌توانیم با تربیتهای گوناگون در انسان افکار گوناگونی ایجاد نماییم، پس حقایق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و یک ثبوت غیر قابل تغییری ندارند».

ایضاً در پاورقیهای همان مقاله صفحه ۳۴۱– ۳۴۲ آنجا که اختلاف نظر منطق تعقلی و منطق تجربی را در باب «اصول و مبادی کلی عقلی» تشریح می‌کردیم گفتیم که بعضی از فلاسفه و روان‌شناسان جدید پیدایش اصول و مبادی عقلی یعنی همان تصدیقاتی را که در اصطلاح منطق تعقلی «بدیهیات اولیه تصدیقیه» خوانده می‌شود معلول عوامل حیاتی یا اجتماعی دانسته‌اند.

نظریه این دانشمندان با نظریه منطق تعقلی در این جهت که این اصول عقلانی مولود تجربه نیست موافق است و نظریه منطق تجربی را رد می‌کند ولی از لحاظ ثابت و یکنواخت بودن و تغییر نکردن این اصول، با منطق تعقلی مخالف است زیرا مطابق این نظریه پیدایش این اصول همواره متناسب و مرتبط با محیط طبیعی یا اجتماعی انسان است و با تغییر محیط طبیعی یا اجتماعی قهراً تغییر و تبدیل پیدا می‌کنند ولی مطابق نظریه تعقلیون عقل و اصول عقلانی تابع وضع محیط نیست و با تغییر محیط تغییر نمی‌کند.

این نظریه متکی به مطالعات و مشاهداتی است که عده‌ای از دانشمندان در روحیه اقوام و ملل و طوائف مختلف نموده‌اند. این مطالعات، این دانشمندان را به این نتیجه رسانده است که اصول عقلانی اولًا در نزد همه مردمان یکسان نیست و ثانیاً وضع ثابت و یکنواختی ندارد بلکه با احتیاجات و مقتضیات زندگی آنان مرتبط است و با تغییر آن احتیاجات تغییر می‌کند. مطابق این نظریه تمام اصول و مبادی عقلی، احکامی وضعی (اصول موضوعه) هستند که ذهن به منظور سازگار ساختن انسان با محیط زندگانی‌اش آن اصول را وضع کرده و با تغییر محیط زندگانی و پیدایش احتیاجات جدید، ذهن ناچار این اصول را ترک و اصول دیگری را که متناسب با آن احتیاجات باشد وضع خواهد نمود. علیهذا عقل و ادراکات عقلانی با احتیاجات زندگانی و عوامل حیاتی یا اجتماعی که تولید کننده آن احتیاجات است رابطه مخصوص دارد و آن رابطه همانا رابطه تابعیت و متبوعیت است.

برای تشریح نظریه فوق و هم برای فهم دقیق مطالبی که در ضمن خود مقاله خواهد آمد ناچاریم به دو اصل از اصولی که در علم‌الحیات مورد قبول اهل فن است و نظریه فوق نیز مبتنی به آن دو اصل است اشاره کنیم:

۱. اصل کوشش برای حیات

علمای علم‌الحیات در مطالعات خود به این نتیجه رسیده‌اند که موجود زنده در یک کوشش دائمی است. این کوشش دائمی به طرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است. هر کوشش و فعالیتی که از موجود زنده سر می‌زند منظور و مقصودی در آن نهفته است و آن منظور یا جلب منفعتی از منافع و یا دفع ضرر و خطری از مضار و خطرات حیات است و بنابراین، محور تمام فعالیتهای موجود زنده ادامه حیات یا تکمیل آن است. این اصل یعنی «اصل کوشش برای ادامه حیات یا تکمیل آن» گاهی به نام «اصل کوشش بقاء» خوانده می‌شود.

این اصل یکی از اصلهایی است که داروین (DFrwin) در نظریه معروف خود راجع به «تبدل و تکامل انواع» (transformism) بدان تکیه کرده است. این مقاله راجع به این اصل بیان مخصوصی دارد که در طی خود مقاله خواهد آمد.

۲. اصل انطباق با محیط

موجود زنده در کوششی که برای حیات می‌کند ناچار است خود را طوری مجهز بسازد که بتواند در محیطی که هست به حیات خود ادامه دهد و تردیدی نیست که عوامل طبیعی و شرایط ادامه حیات همیشه و همه جا یکسان نیست بلکه مختلف و متفاوت است. این اختلاف و تفاوت شرایط ادامه حیات قهراً موجب اختلاف و تفاوت احتیاجات حیاتی موجود زنده می‌شود؛ یعنی ادامه حیات در هر محیطی مستلزم مجهز بودن موجود زنده به وسایل و ابزارها و تجهیزات مخصوصی است که احتیاجات مخصوص آن محیط را رفع کند.

علمای علم‌الحیات– و مخصوصاً جانور شناسان– در مطالعات خود به این نکته برخورده‌اند که همواره با تغییر محیط و تغییر احتیاجات، در وضع تجهیزات وجودی موجود زنده تغییراتی حاصل می‌شود که با محیط و احتیاجات جدید متناسب است. این تغییرات وجودی گاهی خود به خود و پنهان از شعور موجود زنده وقوع پیدا می‌کند و گاهی آشکار؛ یعنی گاهی موجود زنده از روی علم و شعور و اراده این تغییرات را

ایجاد می‌کند و گاهی بدون آنکه خود توجه داشته باشد این تغییرات و تجهیزات پیدا می‌شود چنانکه مثلًا اگر انسانی را به ارتفاع زیاد ببرند خود به خود بر عده گلبولهای قرمز خون وی افزوده می‌شود تا بتوانند اکسیژن را که در آن ارتفاع، تقلیل یافته به مقدار کافی به خود جلب کنند همچنانکه در نباتات نیز کم و بیش این اصل حکمفرماست. این اصل به نام «اصل انطباق با محیط» خوانده می‌شود. بسیاری از علمای حیوان‌شناسی پیدایش اعضا و جوارح و جهازات عجیب بدنی حیوانات را روی همین اصل توجیه کرده‌اند.

در اینکه وضع ساختمان وجودی موجود زنده متناسب با احتیاجات وی است و هم در اینکه تغییر احتیاجات موجب تغییراتی در ساختمان وجودی موجود زنده از لحاظ تجهیزات حیاتی می‌شود و این تغییر تجهیزات همواره متناسب با رفع نیازمندیهای حیاتی است و به طوری است که موجبات ادامه حیات را فراهم می‌سازد علمای حیوان‌شناسی تردیدی ندارند و از قدیم هم کم و بیش توجهی به این مطلب شده- ابن سینا در کلمات خود اشاره‌ای به این مطلب کرده است- ولی در اینکه علت حقیقی این تغییرات در ساختمان وجودی موجود زنده چیست و هم در اینکه حدود این تغییرات چقدر است و موجود زنده تا چه اندازه قدرت دارد که فعالیت کرده خود را با محیط سازگار و برای ادامه حیات آماده کند اختلاف است. بعضی علت این تغییرات را همان عوامل طبیعی محیط می‌دانند و بعضی خود احتیاج را موجد و پدید آورنده می‌دانند و بعضی نیروی حیاتی را که از آن به «نفس نامیه» (در نباتات) و «نفس حیوانیه» (در حیوانات) تعبیر می‌شود علت این تغییرات و تجهیزات می‌دانند و بعضی مستقیماً این تغییرات را مستند به علل ماوراءالطبیعه‌ای می‌دانند. قدر مسلّم این است که علم تاکنون نتوانسته است علت واقعی این تغییرات را نشان بدهد و آنچه گفته شده است از قبیل نظریه‌های فلسفی است که با استدلالات فلسفی باید صحت و سقم آنها را سنجید. ما در اینجا نمی‌توانیم از مطلب خودمان خارج شده وارد این مطلب بشویم، ناچار به جای دیگر موکول می‌کنیم. آنچه مربوط به مطلب فعلی ماست همین قدر است که چنین اصلی به نام «اصل انطباق با محیط» که ما برای آنکه معنای عامتری را شامل شود آن را «اصل انطباق با احتیاجات» می‌خوانیم بر وجود موجود زنده حکمفرماست و این انطباق گاهی پنهان از شعور و گاهی آشکار واقع می‌شود و این اصل هم بر شؤون جسمانی و هم بر شؤون نفسانی حاکم است یعنی از جهازات

مختلف بدنی گرفته تا احساسات قلبی و ملکات اخلاقی و عواطف و تمایلات درونی، همه محکوم این اصل هستند. اینجاست که با یک مطلب فوق العاده مهم و قابل توجه و بی سابقه که بیش از هر چیز با منطق و فلسفه سر و کار دارد مواجه می‌شویم و آن عبارت است از «رابطه عقل و ادراکات عقلانی با اصل انطباق با محیط» یعنی آیا همان طوری که سایر شؤون جسمانی بلکه نفسانی موجود زنده همواره طبق اصل «انطباق با احتیاجات» متناسب است با محیط و احتیاجات حیاتی، و با تغییر آن محیط و آن احتیاجات تغییر می‌کند، عقل و ادراکات عقلانی و مخصوصاً اصول و مبادی عقلانی که به نام «بدیهیات اولیه» خوانده می‌شوند و در مقاله ۵ اثبات شد که آن اصول از لحاظ منطقی «مقیاس» های اصلی فکر بشرند و پایه‌های افکار فلسفی و علمی - ریاضی و طبیعی - روی آن اصول گذاشته شده است [نیز] تابع اصل کلی انطباق با محیط است و هر محیطی عقل خاص و اصول عقلانی مخصوصی را ایجاب می‌کند و همان عامل یا عواملی که در سایر قسمتهای ساختمان وجودی موجود زنده تجهیزاتی متناسب با احتیاجات به وجود می‌آورد و با تغییر احتیاجات، آن تجهیزات را تغییر می‌دهد اعمال عقلانی را نیز تحت کنترل خود دارد یا نه؟ و به عبارت دیگر در حال حاضر یک سلسله اصول و مبادی عقلانی در دست ما هست و ما روی آن اصول و مبادی، فلسفه و منطق و علوم ریاضی و طبیعی خود را بنا کرده‌ایم، آیا این اصول تابع اصل انطباق با محیط است و ذهن در تحت تأثیر عامل یا عوامل تطبیق دهنده، این اصول را وضع و فرض کرده و با تغییر اوضاع محیط طبیعی یا اجتماعی و تغییر احتیاجات، این اصول جای خود را به «اصول موضوعه» دیگری خواهد داد یا نه؟ و اگر چنین است ما چه اطمینانی می‌توانیم به علم و فلسفه و منطق داشته باشیم؟!

مسلّماً تا این مطلب تحقیق نشود مطالب و مسائلی که در مقاله‌های ۴ و ۵ گذشت ناقص خواهد بود، بلکه تا تکلیف این مطلب روشن نشود اساساً پای منطق و فلسفه و علوم به جایی بند نخواهد بود و مخصوصاً از آن جهت تحقیق این مطلب لازم است که بعضی از فلاسفه و روان‌شناسان جدید - چنانکه خواهیم دید - مدعی شده‌اند که مشاهدات و مطالعات آنها در عقاید و افکار ملل مختلف، آنها را به همین نتیجه رسانده است.

مسأله تعیین رابطه عقل و ادراکات عقلانی با «اصل انطباق با احتیاجات» یک مسأله نو و بی سابقه‌ای است که در این مقاله مطرح شده و علتش این است که دو

اصل بیولوژی فوق که می‌خواهیم رابطه افکار و ادراکات را با آنها بسنجیم دو اصلی است که بیش از یک قرن و نیم از ورود آنها در صحنه علم نمی‌گذرد و این دو اصل بیشتر از طرف دو شخصیت معروف یکی لامارک (Lamarck) (۱۷۴۴ ـ ۱۸۲۹) و یکی داروِن (۱۸۰۹– ۱۸۸۲) مورد تأیید و تقویت قرار گرفت و هر چند سابقاً به این دو اصل کم و بیش توجه مختصری شده بود ولی تردیدی نیست که بسیار مختصر و ناچیز بوده است.

روی همین جهت است که حکمایی که طرفدار نظریه ثبات و یکسانی و یکنواختی عقل و اصول عقلانی بوده‌اند، از خود ارسطو گرفته تا فارابی و ابن سینا و صدر المتألهین در مشرق و تا دکارت و پیروانش در مغرب، وارد این مبحث نشده‌اند و تا آنجا که ما اطلاع داریم این اولین مرتبه است که به وسیله این سلسله مقالات از افکار و ادراکات و رابطه آنها با دو اصل بیولوژی به نام «اصل کوشش برای حیات» و «اصل انطباق با احتیاجات» سخن به میان می‌آید و به طور مستقل توضیح و تشریح می‌شود که ادراکات بر دو گونه است: حقیقی و اعتباری، و ادراکات اعتباری مولود «اصل کوشش برای حیات» و تابع «اصل انطباق با احتیاجات» است و مانند بسیاری دیگر از شؤون جسمانی و نفسانی یک سیر تکاملی و «نشوء و ارتقاء» را طی می‌کند و این سیر از چه نقطه آغاز و چگونه و به چه ترتیب طی مراحل می‌کند و چه قواعد و قوانینی دارد به خلاف افکار و ادراکات حقیقی که تابع این اصل نیست و یک وضع ثابت و مطلق و یکنواختی دارد.

□

همچنانکه قبلًا اشاره شد نظریه تبعیت عقل و مطلق ادراکات عقلانی از «اصل انطباق با محیط» با نظریه تجربیون که جمیع اصول عقلانی را مولود تجربه می‌داند از یک جهت مخالف و با نظریه تعقلیون موافق است زیرا به وجود عقل و اصول عقلانی مستقل از تجربه قائل است، چیزی که هست بر خلاف نظریه تعقلیون این اصول را دارای جنبه مجرد و تغییر ناپذیر نمی‌داند بلکه آنها را تغییر پذیر و تابع «اصل انطباق با احتیاجات» می‌داند. اینک عبارات ذیل مطلب را واضح‌تر می‌کند.

در کتاب علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید تألیف آقای دکتر

علی اکبر سیاسی رئیس دانشگاه تهران در فصل «نظریه های جدید راجع به عقل و مبادی آن» می‌نویسد:

«یکی از حکما و روان‌شناسان معاصر (برنسویگ (Brunschvicg)) که در این باب تحقیقات دقیق دارد می‌گوید حکما نسبت به اصول منطقی که قبل از ظهور علم (به معنای جدید) اذهان را عارض شده بود سراب دو گانه‌ای را دنبال می‌کنند. گروهی خواب دانشی را می‌بینند که منحصراً عقلی است و حاجتی به حس و تجربه ندارد و گروه دیگر ادراک حسی را به تصور می‌آورند که از به کار انداختن فعالیت مخصوص ذهن بی نیاز باشد در صورتی که حقیقت این است که علم انسان نتیجه رابطه و اثر متقابل حس و عقل می‌باشد ...

این رابطه و اثر متقابل را بعضی از دانشمندان تابع عوامل حیاتی و عملی دانسته‌اند و برخی بیشتر قائل به عوامل اجتماعی گردیده‌اند. گروه اول معتقدند به اینکه نفس و عقل (نفس ناطقه) آلتی را ماند که کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگی است. زندگی ما را وادار می‌کند به اینکه در موارد مختلف کردار واحدی داشته باشیم و این کیفیت در ما ایجاد عادت می‌کند.

باری، جستجوی وحدت در میان کثرت یکی از ضروریات حیات است و این احتیاج و ضرورت است که ما را به درک مفاهیم مجرد و کلی و سر انجام به درک مبدأ هویت (identity) (اصل ضرورت حمل شئ بر نفس- هر چیز خودش خودش است) رهبری و هدایت می‌کند و این مبدأ خود مبنای سایر مبادی عقلی حتی مبدأ علیت واقع می‌شود، چه، علیت عبارت است از اطلاق نیازمندی مذکور به اموری که در زمان جریان دارند یا به عبارت دیگر ساختن قبلی آینده است در زمان حال. برگسن (Bergson) مخصوصاً به احتیاجات فنی و صنعتی بشر اهمیت داده و آنها را موجد مبادی عقلی می‌داند و می‌گوید فکر منطقی و معقول زاده صنعت است ...

گروهی دیگر از حکما حصول معلومات اولیه و مبادی عقلیه را ناشی از هیئت اجتماعیه پنداشته یا لااقل تأثیر عوامل اجتماعی را در این مورد در درجه اول قرار می‌دهند. تحقیقات این دانشمندان در اخلاق و احوال و معتقدات اقوام بدوی، آنها را به این نتیجه رسانده است که زندگی در اجتماع و تشکیلات اجتماعی و تشریفات و معتقدات دینی منشأ و موجب تصور زمان، مکان، علت و علیت و سایر مبادی تصوری و تصدیقی گردیده است؛ و نیز همان تحقیقات توجه داده است به اینکه بر خلاف عقیده رایج و مختار، عقل بشر از نظر منطقی در امکنه و ازمنه مختلف پیوسته متشابه و یکسان نبوده و نیست چنانکه مثلًا «مبدأ عدم تناقض» اختصاص به مردمانی دارد که به درجه معیّنی از تکامل ذهنی نائل شده و در اجتماعات نسبتاً

پیشرفته زندگی می‌کنند ولی در میان اقوام بدوی وجود ندارد و برای افراد این جماعات که دارای عقاید خاصی هستند و مثلًا از «توتم» بهره می‌گیرند و ممکن است خود را در آن واحد مثلًا هم انسان و هم کلاغ یا بزمجه بدانند تناقض محال نمی‌نماید. نه این است که در ذهن این مردمان «مبادی عقلی» وجود نداشته باشد، بلکه هست ولی غیر از آن است که در ذهن اعضای اجتماعات مترقی است ... پس عقل و مبادی عقلی یکسان و ثابت در نفس انسان به ودیعت گذاشته نشده بلکه چیزی است که به تناسب نیازمندیها و مقتضیات زندگی اجتماعی و چگونگی تربیت آدمی به تدریج ساخته و پرداخته می‌شود. بنابراین هیچیک از نظریه‌های عقلی مذهبان و تجربی مذهبان به وجهی که بیان کرده‌اند نمی‌تواند مورد قبول روان‌شناسی جدید باشد زیرا هر چند آنها در تحقیقات خود به راههای مختلف می‌روند و مقدمات گوناگون به کار می‌برند ولی سر انجام به یک مقصد و نتیجه می‌رسند که عبارت است از اعتقاد به وجود عقل و مبادی عقلی که به صورت قطعی تکوین یافته است. این عقل را چنانکه دیدیم اصحاب عقل ناشی از ساختمان طبیعی نفس انسان می‌دانند و از این رو معتقد به فطری بودن مبادی اولیه و تقدم آنها بر حس و تجربه هستند و اصحاب تجربه آن را مؤخر بر حس و تجربه، و مبادی را زاده و ساخته و پرداخته شده اینها می‌پندارند. تحقیقات دقیقی که در یکی دو سده اخیر در احوال و اخلاق مردمان بدوی و کودکان و سایر افراد انسان از نژادها و طبقات مختلف به عمل آمده حکما و روان‌شناسان معاصر را در این عقیده متفق ساخته است که: اولًا عقل و مبادی آن به تدریج و به تناسب با مقتضیات حیاتی و خصوصیات زندگی اجتماعی و چگونگی ساختمان دماغی افراد انسان و با گذشتن از پیچ و خمها و قبول صورتهای گوناگون تکّون حاصل می‌کند. ثانیاً چون هر یک از عوامل حیاتی و اجتماعی و نفسانی به سوی همانندی بلکه وحدت و یگانگی می‌گرایند عقل که تحت تأثیر آن عوامل است در تغییرات و تحولات خود همه جا و همیشه توجه به اصول کلی متشابه دارد و وصول به مبدأ هویت را مقصد قرار می‌دهد و از این رو تفاهم افراد بشر را ممکن می‌سازد. ثالثاً بنا بر اصول دو گانه فوق، عقل همیشه در حال تطور و تکوین و تکمیل است و هیچگاه به صورت قطعی و ثابت و غیر قابل تغییر در نمی‌آید و عقلی که ظاهراً تکوین یافته یعنی دارای معلومات اولیه و مبادی عقلیه معیّنی گردیده است در واقع صورتی موقت است که به خود گرفته و قابل تغییر و تحول می‌باشد. در تأیید این اصل، کافی است مراحلی را که علوم طی می‌کنند و گاه گاه سبب می‌شوند که نفس ناطقه از اصول علمی که «مسلّم» به شمار می‌رفته رو بگرداند و به اصول دیگری اعتقاد حاصل کند یادآور شویم. بنابر این یک بار دیگر تکرار می‌کنیم که همان گونه که هدف فعالیت مادی و بدنی انسان این است

که طبیعت را مطابق احتیاجات خود سازد، فعالیت نفسانی هم برای آن است که نفس حقیقت و واقع را با مقتضیات مخصوص خود مطابقت دهد.»

نظریه بالا در آنچه مربوط به مطلب ماست شامل سه قسمت است:

۱. علم محصول همکاری حس و عقل است.

۲. عقل و ادراکات عقلانی به تدریج تکوّن پیدا می‌کند و از اول ساختمان پرداخته و کاملی ندارد.

۳. اصول عقلانی تابع «اصل انطباق با محیط» است. از این مطلب دو مطلب دیگر نتیجه می‌شود:

الف. عقل و اصول عقلانی در همه اشخاص یکسان و مانند هم نیست.

ب. عقل و اصول عقلانی با تغییر اوضاع و شرایط و احتیاجات تغییر می‌کند.

نظریه ما راجع به قسمت اول همان است که در مقاله ۵ گفتیم. در آن مقاله دخالت حس را در پیدایش یک رشته تصورات و دخالت وجدان را در پیدایش یک رشته تصورات دیگر و دخالت «حمل» یا «حکم» را در پیدایش تصورات عمومی و دخالت عاقله را در تعمیم تصورات جزئی که از راه حس یا راه دیگر حاصل می‌شود و همچنین دخالت تجربه را در پیدایش یک رشته احکام و تصدیقات و دخالت مستقیم و بلاواسطه عقل را در پیدایش یک رشته احکام و تصدیقات دیگر که به نام «بدیهیات اولیه» یا «اصول و مبادی عقلیه» می‌خواندیم بیان کردیم و نتیجه‌ای که از آن مقاله گرفتیم این بود که علم بشر محصول همکاری حس و عقل است و ما در آن مقاله بین تصورات مقدم بر حس و تصدیقات مقدم بر تجربه فرق گذاشتیم. بنابراین در این قسمت، ما موافق نظریه بالا هستیم ولی با بیان مخصوصی که در مقاله ۵ شرح دادیم و از تکرار آن بی‌نیازیم.

قسمت دوم نیز نظریه موافق داریم. این نظریه کم و بیش از زمان ارسطو رایج بوده و ابن سینا به بهترین وجهی آن را توضیح داده ولی مطابق نظریه ارسطو و ابن سینا نفس از آغاز جوهری است مستقل از بدن، و ادراکات عقلانی که برای وی به تدریج پیدا می‌شود به منزله اوصاف و عوارض یا نقش‌هایی است که وی را عارض می‌شود.

کامل‌ترین و جامع‌ترین نظریه «تکامل تدریجی عقل و معقولات» نظریه محکم و

برهانی صدرالمتألهین است که از طرفی نفس را در آغاز امری مادی و جسمانی می‌داند که به تدریج کمال جوهری حاصل می‌کند و به مرتبه حس و خیال و سپس به مرتبه عقل می‌رسد و از طرف دیگر عقل و عاقل و معقول را متحد می‌داند. مطابق این نظریه نه نفس در آغاز جوهری است مستقل از بدن و نه ادراکات عقلانی نقشها و عوارض و اوصافی است برای نفس. مطابق این نظریه پیدایش تدریجی معقولات عین تکوّن تدریجی کمالی عقل و عاقله است. بنابراین عقل و ادراکات عقلانی به تدریج تکوّن پیدا می‌کند و از اول ساختمان پرداخته و کاملی ندارد.

اختلاف نظر ما با نظریه فلاسفه و روان‌شناسان جدید در قسمت سوم است. ما با کمال احترامی که نسبت به مطالعات و مشاهدات و تجربیات این دانشمندان قائلیم و کمال قدردانی که از زحمات این دانشمندان در این باره می‌نماییم به خود حق می‌دهیم که استنباطی را که این دانشمندان از مطالعات خود کرده‌اند مورد تجزیه و تحلیل و انتقاد قرار دهیم.

همچنانکه از عبارات فوق استفاده می‌شود این دانشمندان این نظریه را بیشتر از مطالعه اخلاق و عادات و آداب و سنن مختلف مردمان پیدا کرده‌اند زیرا در مطالعات خود برخورده‌اند که طرز افکار و عقاید هر ملتی متناسب است با احتیاجات و شرایط مخصوص زندگانی آنها و نیز دریافته‌اند که با تغییر احتیاجات و شرایط زندگی طرز فکر و عقاید افراد یا جماعات فرق می‌کند و از طرف دیگر این دانشمندان همه افکار و ادراکات را یکجور و مانند هم پنداشته‌اند ناچار استنباط کرده‌اند که به طور کلی عقل و ادراکات تابع احتیاجات حیاتی است.

چنین به نظر می‌رسد که با تفکیک و تمیزی که ما اکنون در این مقاله بین ادراکات حقیقی یا «حقایق» و ادراکات اعتباری یا «اعتباریات» می‌دهیم و افکار و معتقداتی را که بیشتر مورد مطالعه آن دانشمندان بوده- یعنی همان «اعتباریات» که دستخوش تغییر و تبدیل است- مشخص می‌کنیم این سوء استنباط خود به خود از بین می‌رود و مشکل حل می‌شود.

و اما آنچه در مورد خصوص اصل امتناع تناقض که از «حقایق» است گفته شده یک اشتباه دیگری است زیرا اولًا فرضاً «توتمیّه» یا دسته و طبقه دیگر خودشان را هم کلاغ و هم حیوان دیگر می‌دانند ربطی به اصل امتناع تناقض ندارد. ثانیاً از یک نکته دیگر نباید غفلت کرد و آن اینکه گاهی ذهن حکمی می‌کند و به سرعت از آن حکم

اعراض و به ضد یا نقیض آن حکم می‌گراید و از این حکم دومی نیز اعراض می‌کند و برای بار دوم به حکم اول می‌گراید و همچنین ... و شخص می‌پندارد که در آن واحد ذهن دو حکم متناقض نموده است و این حالت برای اذهان بسیط و ساده که قدرت استدلال منطقی ندارند زیاد دست می‌دهد و ذهن هر اندازه از لحاظ منطقی مجهزتر بوده باشد در احکام خود ثابت‌تر و راسخ‌تر است.

ذهن مادامی که قدرت استدلال منطقی پیدا نکرده روی تلقین یا تداعی معانی یا چیز دیگر احکام و تصدیقاتی می‌کند که می‌توان آنها را یک نوع سبق ذهن دانست. این قبیل احکام به سرعت تغییر و تبدیل پیدا می‌کنند و جای خود را به یکدیگر می‌دهند. مثلًا طفل که در تحت تأثیر تلقینات پدر و مادر است به آنچه آنها می‌گویند گرایش [پیدا] می‌کند و لهذا اگر پدر به او بگوید چنین است قبول می‌کند که چنین است و اگر فوراً بگوید چنین نیست فوراً ذهن کودک از حکم اولی خود منصرف می‌شود، معتقد می‌شود که چنین نیست؛ و شاید در میان قبائل وحشی نیز چنین باشد که افراد در یک «آن» معتقد شوند که کلاغند و در آن دیگر به سرعت معتقد شوند که کلاغ نیستند ولی هیچگاه در آن واحد نه ذهن کودک و نه ذهن انسان وحشی به دو طرف نقیض گرایش پیدا نمی‌کند. ثالثا عین ایرادی که از طرف طرفداران این نظریه بر نظریه تجربی وارد کرده‌اند به طریق اولی بر خودشان وارد است. در همان کتاب صفحه ۱۲۳ می‌نویسد:

> «مذهب تجربی این اشکال را دارد که اصول و قواعدی که در نتیجه حس و تجربه درست می‌شود همیشه با حقایق تجربی تطبیق نمی‌کند و نمی‌تواند کلیت و قطعیت داشته باشد چه، ممکن است طبیعت ذهن را وادار به تغییر آن مبادی سازد و از این رو علمی که بر این پایه‌های متزلزل استوار گردیده با خود آنها فرو می‌ریزد و از بین می‌رود.»

اشکال تزلزل ارکان علم در این نظریه قوی‌تر است زیرا مطابق این نظریه علم محصول همکاری حس و عقل است و مبادی عقلی که یکی از دو عنصر سازنده علم هستند یک وضع ثابت و مطلق و تغییر ناپذیر ندارند زیرا این مبادی طبق مقتضیات مخصوص محیط و احتیاجات مخصوص زندگانی ساخته شده و در صورت تغییر مقتضیات زندگانی، آن قوه‌ای که کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگانی

است این مبادی را رها و مبادی دیگری به جای این مبادی به وجود خواهد آورد. پس هیچیک از اصول و قواعد علمی نمی‌تواند کلیت و قطعیت داشته باشد زیرا ممکن است در مقتضیات زندگانی تغییراتی حاصل شود و ذهن مجبور به ترک این مبادی و پذیرفتن مبادی دیگری بشود و از این رو علمی که بر این پایه‌های متزلزل استوار گردیده با خود آنها فرو می‌ریزد و از بین می‌رود.

اشکال فوق را به صورت یک برهان صریح و روشن بر رد نظریه بالا می‌توان اقامه کرد به این بیان که لازمه صحت و قبول این نظریه تزلزل و عدم اعتبار جمیع قواعد و نظریه‌های علمی و از آن جمله خود این نظریه است؛ یعنی صحت و اعتبار این نظریه مستلزم بطلان و عدم اعتبار خودش است زیرا مطابق این نظریه- چنانکه مکرر گفته شد- مبادی عقلی که یکی از دو عنصر سازنده قواعد و قوانین علمی است فرضهایی است که طبق احتیاجات مخصوص زندگانی بر اذهان ما تحمیل شده و در مورد هیچ نظریه و قاعده علمی نمی‌توان گفت واقع و نفس‌الامر چنین است بلکه همین قدر می‌توان گفت به حسب مبادی و اصولی که فعلًا بر اذهان ما تحمیل شده ما چنین حکم می‌کنیم و البته این نظریه شامل خودش نیز هست؛ یعنی در مورد خود این نظریه نیز نمی‌توانیم قائل شویم که در واقع و نفس الامر عقل و مبادی عقلی تابع اوضاع محیط است بلکه همین قدر می‌توانیم بگوییم که به حسب مبادی و اصولی که فعلًا بر اذهان ما تحمیل شده ما چنین حکم می‌کنیم اما واقع و نفس‌الامر چطور است؟ نمی‌دانم. پس این نظریه در درجه اول فتوا به بطلان و بی اعتباری خودش می‌دهد و خودش، خودش را نقض می‌کند و به اصطلاح تیشه به ریشه خود می‌زند.

□

از آنچه در بالا گذشت معلوم شد که استحکام بلکه امکان علم جز با نظریه عقل و معقولات یقینی و ثابت و لا یتغیر معنا ندارد و با قبول فرضیه تجربیون در مورد عقل و مبادی عقلی که در مقاله ۵ گذشت یا فرضیه عده‌ای از روان‌شناسان جدید که در اینجا شرح آن رفت نمی‌توان به علم اعتماد و اطمینان پیدا کرد و باید برای همیشه دست از جزم و یقین شست و علم را کنار نهاد و خواننده محترم اگر در مطالب مقاله‌های ۴ و ۵ و آنچه در این مقدمه گذشت به خوبی دقت کرده باشد این نتیجه صریح و روشن به

دستش می‌آید که: ما باید قبل از هر تئوری فلسفی و هر قانون منطقی و هر قاعده علمی به وجود عقل و معقولات مطلق نظری اذعان داشته باشیم یعنی باید به وجود یک سلسله ادراکات اذعان داشته باشیم که در تکوین و تشکیل خود از نفوذ احتیاجات زندگانی و اوضاع محیط و کیفیت مخصوص ساختمان مغز و اعصاب و سایر عوامل طبیعی آزاد است و همان ادراکات است که پایه‌های اولیه علوم و فلسفه نظری را پی‌ریزی می‌کند و البته یک سلسله ادراکات دیگری نیز داریم که تابع مقتضیات زندگانی هستند و دائماً در تغییر و تبدیلند و یک سیر نشوء و ارتقاء را طی می‌کنند و در اصطلاح این مقاله «ادراکات اعتباری» و «افکار عملی» خوانده می‌شوند ولی چنانکه خواهیم دید این سلسله ادراکات ربطی به عقل و معقولات مطلق نظری ندارد و این مقاله کیفیت پیدایش و تکوّن و تطوّر آن ادراکات را بیان می‌کند و البته پس از مشخص شدن این سلسله ادراکات، بسیاری از اشتباهاتی که در این زمینه واقع شده رفع خواهد شد.

مطالب و مسائل مربوط به افکار نظری و افکار عملی زیاد و از حدود بحث فعلی ما خارج است. همین اندازه که تا کنون در این مقدمه گفته شد برای فهم مطالب خود مقاله کافی خواهد بود. ما اگر بخواهیم در این مقدمه به تفصیل وارد همه آن مطالب بشویم با توجه به آنچه کم و بیش فلاسفه قدیم و جدید در این موضوعات سخن رانده‌اند بس طولانی خواهد شد و البته در ضمن خود مقاله که کیفیت پیدایش و تکثر و تکامل ادراکات اعتباری و رابطه آنها با احتیاجات زندگانی تشریح می‌شود بسیاری از آن مسائل معلوم خواهد شد و ما در پاورقیها توضیح کافی خواهیم داد.

اعتباریات و علوم غیر حقیقه
یا
اندیشه‌های پنداری

حافظ گوید:

ماهی چو تو آسمان ندارد   سروی چو تو بوستان ندارد

فردوسی گوید:

دو نیزه دو بازو دو مرد دلیر   یکی اژدها و یکی نرّه شیر

ناچار از این شعرهای بزمی و رزمی تاکنون هزارها شنیده‌اید که شعرا یک موضوع بزمی را از گل و سبزه و بهار و می و مطرب و معشوقه یا یک موضوع رزمی را از مردان سلحشور و دلاوران رزمجو و صحنه‌های جنگی با دست مشّاطه خیال آرایش داده و در حجله دل به کرسی مهر نشانیده یا در جلگه هولناک پنداری پیشتازی نموده‌اند.

و البته می‌دانیم که این سلیقه تنها به شعر و شعرا اختصاص ندارد، در نثر نیز قابل اجراست و همه مان کم و بیش همین سلیقه را با غریزه تخیل داشته و همه روزه در مفردات و مرکبات معانی با استعاره و تمثیل نمونه‌هایی از وی به وجود می‌آوریم.

و می‌دانیم که این کار بیهوده نبوده و در به کار بردن این سلیقه و پیمایش این راه، غرض و هدفی داریم و آن همانا تهییج احساسات درونی است که با عمل تشبیه و

استعاره[۱] به دست می‌آید و در حقیقت، عمل تشبیه به منزله یک معادله است که در میان مشبّه و مشبّه‌به انجام می‌گیرد که با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه به احساسات درونی بیدار شده و یک سلسله معانی احساسی به سوی مشبه اضافه

---

۱. تشبیه و استعاره و تمثیل از اصطلاحات مخصوص علمای ادب در فن بلاغت است. در گفتگوهای معمولی به مطلق بیان مشابهت بین چیزی و چیز دیگر «تشبیه» گفته می‌شود ولی در اصطلاحات ادبی «تشبیه» فقط به موردی اطلاق می‌شود که هر دو طرف تشبیه (مشبّه و مشبّه به) در کلام ذکر شود.

در تشبیهات اگر کلماتی که دلالت بر مشابهت می‌کند از قبیل کلمات «چه» و «چون» و «مانند» و امثال اینها (در زبان فارسی) ذکر شود آن تشبیه «تشبیه ساده» تلقی می‌شود مانند تشبیه مردم دانا به زر خالص و تشبیه اشراف زادگان نادان به سکه تقلبی در این شعر شیخ:

وجود مردم دانا مثال زرّ طلاست — به هر کجا که رود قدر و قیمتش دانند
بزرگزاده نادان به شهر وا ماند — که در دیار غریبش به هیچ نستانند

و اگر این کلمات از عبارت اسقاط شود آن تشبیه «تشبیه بلیغ» خوانده می‌شود مانند تشبیه امیر سامانی به ماه و تشبیه بخارا به آسمان در این شعر رودکی:

میر ماه است و بخارا آسمان — ماه سوی آسمان آید همی

و اما اگر از دو طرف تشبیه فقط یکی ذکر شود مثل آنکه فقط به ذکر مشبه به قناعت شود و در موردی که می‌خواهیم حکمی را برای مشبه اثبات کنیم لفظ مشبه به را به جای لفظ مشبه آورده و با آن لفظ «عاریتی» از مشبه تعبیر کنیم اصطلاحا «استعاره» خوانده می‌شود مانند تعبیر از محبوب به ماه در این شعر شیخ:

ببند یک نفس ای آسمان دریچه صبح — بر آفتاب که امشب خوش است با قمرم

و مانند تعبیر از عالم تن و علائق جسمانی به زندان سکندر و تعبیر از عالم معنویات به ملک سلیمان در این شعر خواجه:

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت — رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

نماید و از این تمثل احساسی نتیجه عملی گرفته شود؛ مثلًا رخسار ماه را تصور نموده و احساس درونی تازه را به روی احساس مهر آمیزی که نسبت به معشوقه داریم گذاشته و آتش مهر را تیزتر کنیم یا اندام مهیب و جرأت و صلابت شیر را اندیشیده و احساسات تازه را به سیمای خیالی مردی جنگجو بار نموده و موقعیت

و اما «تمثیل» نوعی خاص از همان تشبیه اصطلاحی است که گفتیم و آن این است که وضع خاص و کیفیت مخصوصی که از اجتماع و ارتباط اموری چند حاصل می‌شود تشبیه شود به وضع خاص و کیفیت مخصوصی که از اجتماع و ارتباط چند چیز دیگر حاصل می‌شود، مانند تشبیه وضع و کیفیت مخصوصی که از نشستن قطرات شبنم بر برگ گل سرخ پدید می‌آید به وضع و کیفیت مخصوصی که از جمع شدن دانه‌های عرق بر چهره شاهدی خشمگین پدید می‌آید در این شعر شیخ:

اول اردیبهشت ماه جلالی — بلبل گوینده بر منابر قضبان
بر گل سرخ از نم اوفتاده لئالی — همچو عرق بر عذار شاهد غضبان

و مانند تشبیه حالت دل سخت معشوق و اشک عاشق- که فقط اشک فراوان عاشق می‌تواند دل سخت معشوق را تکان بدهد و تسلیم کند- به حالت سنگهای صحرا و سیل، که فقط سیل می‌تواند آن سنگها را از جا بکند و تا لب دریا بغلطاند، در این شعر خواجه:

دل سنگین تو را اشک من آورد به راه — سنگ را سیل تواند به لب دریا برد

و البته هر یک از تشبیه و استعاره اقسام و انواع متعددی دارد، طالبین باید به کتب فن بلاغت مراجعه کنند.

چیزی که تذکرش در اینجا لازم است این است که تشبیه ساده اختصاص ندارد به مورد اعتباریات و تخیلات شاعرانه بلکه در مقام بیان حقایق و مسائل نظری نیز می‌توان از آن استفاده کرد مثل اینکه وقتی که می‌خواهیم در درس جغرافی شکل کروی زمین و فرورفتگیهای قطبین را به آسانی به شاگرد تعلیم دهیم زمین را تشبیه می‌کنیم به یک سیب که هم کروی شکل است و هم در دو طرف فرو رفتگی دارد؛ و اما تشبیه بلیغ و استعاره و تمثیل اختصاص دارد به تخیلات شاعرانه و اعتباریات.

شجاعتش را در دل تحکیم نماییم.

و همچنین عمل استعاره به منزله نتیجه معادله و تبدیل است که مشبه به را به جای مشبه گذاشته و نتایج بالا را مستقیماً و بی مقایسه به دست آوریم.

اکنون اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع بینی به تمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا می‌پردازد با این مفاهیم و قضایای استعاری روبرو شود البته مفردات آنها را غیر مطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد، زیرا مطابق خارجی کلمه «شیر» جانور درنده می‌باشد نه انسان و مطابق واژه «ماه» کره‌ای است آسمانی نه خوبروی زمینی، و به همین قیاس ... چنانکه اگر کلمه «شیر» یا «ماه» را بی عنایت مجازی در مورد سنگ به جای واژه «سنگ» استعمال کنیم غلط خواهد بود (بی مطابقت) یا اگر بگوییم «گاهی که آفتاب بالای سر ما می‌باشد شب است» دروغ خواهد بود (بی مطابقت).

ولی دانشمند مزبور میان این دو نوع غلط و دروغ، فرقی[1] *خواهد دید و آن این*

---

۱. علمای ادب فرق بین «غلط» و «مجاز» را که «استعاره» نوعی از آن است از راه وجود و عدم «علقه» های مجازی بیان می کنند.

توضیح آنکه به عقیده علمای ادب همواره در استعمالات مجازی که لفظی در غیر مورد معنای اصلی خود استعمال می‌شود می‌بایست که بین معنای اصلی و معنای مجازی یک نوع علاقه و رابطه خاصی از قبیل «مشابهت» یا «مجاورت» یا «سببیت و مسبّبیت» و غیره وجود داشته باشد. استعاره که یکی از انواع مجازات است آن مجازی است که علاقه‌ای که در آن منظور شده علاقه مشابهت است و به عقیده علمای ادب وجود این علاقه‌هاست که مجازات را از اغلاط متمایز می کند.

این فرقی که علمای ادب بیان می‌کنند قابل مناقشه است زیرا در «استعاره» لزومی ندارد که بین مشبه و مشبه به شباهت واقعی در کار باشد؛ مثلًا اگر مردی را به «شیر» تشبیه کنیم لزومی ندارد که واقعاً آن مرد دارای خصلت شجاعت باشد بلکه ممکن است مردی را که از همه مردم ضعیف‌تر و ترسوتر است ما روی دواعی شاعرانه خود او را به شیری قوی پنجه تشبیه کنیم همان طوری که هزارها تشبیهات و استعارات از این قبیل در کلمات شعرا موجود است و در عین حال آن گفته‌ها لطف شعری خود را به حد اعلی واجد است، حتی آنکه گفته شده است: «احسن الشّعر اکذبه» یعنی هر اندازه که شعر دروغ‌تر و از واقعیت دورتر باشد نیکوتر است؛ فقط

است که غلط و دروغ واقعی اثری ندارد ولی غلط و دروغ شاعرانه آثار حقیقی واقعی دارد زیرا تهییج احساسات درونی و آثار خارجی مترتب به احساسات درونی را به دنبال خود دارد. بسیار اتفاق افتاده که شنیدن یا به فکر سپردن معنای استعاری یک شعر، آشوب و شورشهایی در جهان بر پا کرده و به راه انداخته که خانه و کاشانه‌هایی به باد داده و زندگیهایی به دست مرگ سپرده یا به عکس ناچیزهایی را چیز نموده و بی ارزشهایی را ارزش داده. تاریخ[1] از این گونه حوادث بسیار به یاد دارد. این، نظریه دانشمند واقع بین بود.

چیزی که هست این است که در تشبیهات، صلاحیت و شأنیّت نوعی «مشبه» معتبر است یعنی تشبیه و استعاره در موردی مستحسن است که مشبه به حسب نوع خود، وصف منظور را داشته باشد؛ مثلًا چیزی را می‌شود به شیر در شجاعت تشبیه کرد که از نوع حیوان بوده باشد و اما چیزی که از نوع حیوان نیست و شایسته نسبت شجاعت نیست، مثل یک قطعه سنگ، تشبیهش به شیر در شجاعت غلط است.

۱. در چهار مقاله عروضی سمرقندی می‌نویسد که:

«احمد بن عبد اللّه الخجستانی را پرسیدند که تو مردی خربنده بودی، به امیری خراسان چون افتادی؟ گفت: به بادغیس در خجستان روزی دیوان حنظله بادغیسی همی خواندم بذین دو بیت رسیدم:

مهتری گر به کام شیر در است   شو خطر کن ز کام شیر بجوی
یا بزرگی و عز و نعمت و جاه   یا چو مردانت مرگ رویاروی

داعیه‌ای در من پدید آمد که به هیچ وجه در آن حالت که بودم راضی نتوانستم بود. خران را بفروختم و اسب خریدم و از وطن خویش رحلت کردم و به خدمت علی بن اللیث (صفاری) شدم ... اصل و سبب این دو بیت بود.»

ایضاً در چهار مقاله می‌نویسد که:

«نصر بن احمد سامانی که «واسطه عقد» آل سامان بود زمستان به دار الملک بخارا مقام کردی و تابستان به سمرقند رفتی یا به شهری از شهرهای خراسان. یک سال نوبت هری بود. نصر بن احمد روی به هری نهاد. آنجا لشکر بر آسود و هوا خوش بود و باد سرد و نان فراخ و میوه‌ها بسیار و مشمومات فراوان، و لشکری از بهار و تابستان بر خورداری تمام یافتند از عمر خویش. مهرگان در آمد و عصیر در رسید،

و اگر به سوی یک شاعر و یا هر کسی که با احساسات ویژه خود یک تمثیل و نمود تخیلی را می‌سازد نگاه کنیم خواهیم دید که برای الفاظ استعاری یا جمله‌های تمثیلی خود مطابق دارد و آثار خارجی نیز از وی نتیجه می‌گیرد (اگر چه با از میان رفتن احساسات ویژه، همه از میان می‌روند).

انصاف از نعیم جوانی بستدند. چون امیر نصر مهرگان و ثمرات او به دید عظیمش خوش آمد، زمستان آنجا مقام کردند و چون تابستان در آمد میوه‌ها در رسید، نصر بن احمد گفت تابستان کجا برویم که از این خوشتر مقامگاه نباشد، مهرگان برویم. چون مهرگان در آمد گفت مهرگان هری بخوریم و برویم. همچنان فصلی به فصلی انداخت تا چهار سال. لشکر ملول گشتند و آرزوی خانمان برخاست.

پادشاه را ساکن دیدند، هوای هری در سر او و عشق هری در دل او. پس سران لشکر به نزدیک استاد ابو عبد اللّه الرودکی رفتند، گفتند پنج هزار دینار تو را خدمت کنیم اگر صنعتی کنی که پادشاه از این خاک حرکت کند که دلهای ما آرزوی فرزند همی برد و جان ما از اشتیاق بخارا همی بر آمد. رودکی قبول کرد و قصیده‌ای بگفت و به وقتی که امیر صبوح کرده بود در آمد و به جای خویش بنشست و چون مطربان فرو داشتند او چنگ برگرفت و در پرده عشاق این قصیده آغاز کرد:

بوی جوی مولیان آید همی ... یاد یار مهربان آید همی
آب جیحون از نشاط روی دوست ... خنگ ما را تا میان آید همی
ای بخارا شاد باش و دیر زی ... میر، زی تو شادمان آید همی
میر، ماه است و بخارا آسمان ... ماه سوی آسمان آید همی
میر سرو است و بخارا بوستان ... سرو سوی بوستان آید همی

چون رودکی بدین بیت رسید امیر از تخت فرود آمد و بی موزه پای در رکاب خنگ نوبتی آورد و روی به بخارا نهاد چنانکه رانین و موزه دو فرسنگ در پی امیر بردند به «برونه» و آنجا در پای کرد و عنان تا بخارا هیچ جای باز نگرفت.»

در تاریخ همه ملل از این قبیل داستانها که معرف ارزش ادبیات است زیاد است. تأثیر ادبیات در روحیه و اخلاق و اوضاع زندگانی بشر و در تحولات تاریخی که در مجتمع بشری رخ داده اگر بیشتر از تأثیر عقل و استدلال نباشد کمتر نیست. گاه اتفاق می‌افتد که یک شعر یا یک ضرب المثل که فقط ارزش شعری و ادبی دارد یک پایه روحیه ملتی را تشکیل می‌دهد. به شهادت تاریخ، غالب تحولات و انقلابات علمی و

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود:

۱. این معانی وهمیّه در ظرف «توهّم» مطابق دارند اگر چه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی در ظرف تخیل و توهم[۱] مثلًا انسان مصداق شیر یا ماه است اگر چه در

فلسفی و صنعتی که در دنیا پدید آمده به دنبال انقلابهای ادبی بوده. در تمدن جدید اروپا تأثیر وجود شعرا و نویسندگان بزرگ کشورهای اروپایی کمتر از تأثیر وجود علمای طبیعی و ریاضی و فلاسفه و مخترعین و مکتشفین نبوده است.

۱. عمل تشبیه و استعاره به حکم غریزه و فطرت در میان تمام افراد و طوایف و قبائل بشر معمول بوده و می‌باشد، تمام مردم همواره در نظم و نثر خود به کار برده و می‌برند و عملًا بین مردم در به کار بردن و به کار نبردن تشبیهات و استعارات اختلافی نیست، ولی علمای ادب در مقام توجیه علمی و بیان ماهیت این عمل غریزی با یکدیگر اختلاف دارند.

جمهور علمای ادب قبل از سکّاکی استعاره را از شؤون الفاظ می‌دانستند و معتقد بودند که استعاره جز نقل مکان دادن الفاظ و به کار بردن لفظی به جای لفظ دیگر به واسطه علاقه مشابهت بین معانی آن دو لفظ چیزی نیست؛ مثلًا انسان هنگامی که می‌خواهد بفهماند فلان شخصی که می‌آید شجاعت شیر دارد به جای آنکه نام خودش را ببرد می‌گوید «شیر آمد» یعنی کلمه «شیر» را که نام آن حیوان مخصوص است و ضرب المثل شجاعت است به جای نام خود آن شخص می‌گذارد و با آن لفظ «عاریتی» از آن شخص تعبیر می‌کند. پس ماهیت استعاره عبارت است از به کار بردن لفظی به جای لفظ دیگری که بین معنای آن دو لفظ مشابهت وجود دارد، به منظور اثبات یکی از اوصاف یکی از ایندو برای دیگری.

ولی سکّاکی (متوفّی قرن هفتم هجری) معتقد شد که استعاره از شؤون الفاظ نیست بلکه از شؤون معانی است یعنی از اعمال مخصوص ذهن است و در مورد عمل استعاره هیچگاه لفظ از جای خود تکان نمی‌خورد و در غیر معنای اصلی خود استعمال نمی‌شود. استعاره حقیقتاً یک عمل نفسانی و ذهنی است یعنی انسان در ذهن خود فرض و اعتبار می‌کند که «مشبه» یکی از مصادیق «مشبه به» است و خارج از آنها نیست و حد و ماهیت مشبه به را در تخیل خود منطبق به مشبه می‌کند. همواره بنای محاوره بشر در مقام تعبیر و القای مطلب به مخاطب بر این است که متکلم در ضمن

ظرف خارج چنین نیست؛ یعنی در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده شده اگر چه در خارج از آن یک موجود دیگری است.

۲. این مصادیق تازه دارای این حدود هستند تا جایی که احساسات و دواعی موجودند، و با از میان رفتن آنها از میان می‌روند و با تبدل آنها متبدل می‌شوند چنانکه مثلًا می‌توان[1] روزی یک فرد انسان را از روی احساسات ویژه «شیر» تصور

کلام خود مدعی است که «مشبه» اساساً از مصادیق «مشبه به» است. قرائن لفظی و محاوراتی عمومی بشر مؤید این مطلب است. مثلًا در مثال گذشته هنگامی که انسان در حالی که شخص معیّنی را مورد اشاره قرار می‌دهد و به مخاطب خود می‌گوید «شیر می‌آید» یک جمله به جای دو جمله به کار برده است: یکی اینکه «فلان شخص می‌آید» و دیگر آنکه «فلان شخص مصداق ماهیت شیر است و حد شیر بر او منطبق است». مفاد جمله ضمنی دوم که فرض و اعتبار شیر بودن یک نفر انسان است (به حسب فرض و اعتبار متکلم) ماهیت استعاره را تشکیل می‌دهد. بعد از سکّاکی عده‌ای از علمای ادب این نظریه را پذیرفته‌اند و البته این نظریه تنها جنبه ادبی دارد و ماهیت «استعاره» را که عمل مخصوصی است و سر و کار با محاورات و مکالمات دارد توجیه می‌کند، ولی هنگامی که عمل ذهن و طرز اندیشه سازی نفس را در مورد مطلق «اعتباریّات» مورد مطالعه دقیق قرار می‌دهیم نظریه سکاکی را درست می‌بینیم. این است معنای جمله متن که می‌گوید: «در پندار خود حد چیزی را به چیز دیگر می‌دهیم».

۱. تغیر و تبدل افکار و تصورات اعتباری، چه در اعتباریات اخلاقی و چه در اعتباریات اجتماعی و چه در اعتباریات شعری، زیاد است و اصول کلی این تغییرات به تدریج در طی خود مقاله خواهد آمد. از همه متغیرتر و آنی‌تر اعتباریات شعری است که شاید نتوان تحت ضابط کلی در آورد. شاعر از آن جهت که شاعر است و سر و کارش از طرفی با احساسات و از طرفی با قوه متخیله است جهان را و آنچه در آن است همواره با نیروی تخیل و با عینک احساسات و تمایلات مخصوص خود می‌بیند. قضاوتهای شاعرانه در مورد هر چیزی همواره از روابط معنوی شاعر و آن چیز حکایت می‌کند نه از اوصاف واقعی نفس‌الامری آن چیز، و به عبارت دیگر افکار شاعرانه انعکاس واقعیت خارجی نیست بلکه انعکاس احساسات درونی خود شاعر است. احساسات درونی شاعر به حسب اوضاع و احوال، مختلف است و از این رو

کرد و روزی دیگر به واسطه بروز احساسات دیگری «موش» قرار داد. پس این معانی قابل تغییر می‌باشند و با تبدل عوامل وجودی خود (احساسات درونی) متبدل می‌شوند.

۳. هر یک از این معانی و همی روی حقیقتی استوار است[1] یعنی هر حد و همی را

قضاوتهای شاعرانه دستخوش همین اختلافات است به خلاف قضاوتهای عقلانی و نظری که از نفوذ این عوامل آزاد است. شاعر تحت تأثیر احساسات ویژه و نیروی تخیل، کوهی را کاه و کاهی را کوه می‌بیند، در یک حال چیزی را در کمال حسن و زیبایی و در حال دیگر همان چیز را در نهایت زشتی و ناهنجاری می‌بیند و همچنین ...

مطابق نقل عروضی سمرقندی هنگامی که فردوسی هنوز شاهنامه را پیش سلطان محمود نبرده بود و امید حمایت و مساعدت از او داشت این اشعار را در وصف سلطان غزنوی سرود:

چو کودک لب از شیر مادر بشست	ز گهواره «محمود» گوید نخست
به تن زنده پیل و به جان جبرئیل	به کف ابر بهمن به دل رود نیل
جهاندار محمود شاه بزرگ	به آبشخور آرد همی میش و گرگ

ولی پس از آنکه شاهنامه را پیش سلطان محمود برد و حاسدان سعایت کردند و گفتند «او مردی «رافضی» است و دلیل رافضی بودنش هم این است که در آغاز شاهنامه از اهل بیت پیغمبر نام برده» و سلطان عنایتی به فردوسی نکرد فردوسی صد بیت در هجای شاه غزنوی سرود و بعدها در اثر خواهش «سپهبد شهریار» پادشاه طبرستان آن اشعار را محو کرد. این ابیات از آن جمله است:

پرستار زاده نیاید به کار	و گر چند باشد پدر شهریار
به تنگی نبد شاه را دستگاه	و گرنه مرا بر نشاندی به گاه
چو اندر تبارش بزرگی نبود	ندانست نام بزرگان شنود

۱. کلمه «حقیقی» بر افکار و ادراکات نظری از آن جهت اطلاق می‌شود که هر یک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس‌الامری است و به منزله عکسی است که از یک واقعیت نفس‌الامری برداشته شده، و اما بر افکار و ادراکات عملی و اعتباری کلمه

که به مصداقی می‌دهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده؛ مثلًا اگر انسانی را «شیر» قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست.

۴. این معانی و همی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعیه دارند، پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با

«وهمی» اطلاق می‌شود و این از آن جهت است که هیچیک از آن ادراکات، تصویر و انعکاس یک امر واقعی و نفس‌الامری نیست و از یک واقعیت نفس‌الامری حکایت نمی‌کند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض نموده ندارند.

نکته‌ای که تذکرش لازم است این است که ممکن است بعضی چنین بپندارند که مفاهیم اعتباری (مثلًا مفهوم مالکیت و مملوکیت) چون مفاهیمی فرضی و قرار دادی هستند و ما بحذاء خارجی ندارند پس صرفاً ابداعی و اختراعی هستند یعنی اذهان از پیش خود با یک قدرت خلّاقه مخصوصی این معانی را وضع و خلق می‌کنند؛ ولی این تصور صحیح نیست زیرا همان طوری که در مقاله ۵ گفتیم قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات)، و همان طوری که در آن مقاله مشروحا بیان شد مادامی که قوه مدرکه با یک واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد عبارت است از انواع تصرفاتی که در آن تصویرات می‌نماید از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع.

اینجا ممکن است این اشکال یا سؤال به نظر برسد که آن ضابطه کلی که در مقاله ۵ بیان شد در مورد «ادراکات حقیقی» صادق است و در «اعتباریات» صادق نیست زیرا همان طوری که در بالا اشاره شد حقایق مصداق واقعی دارند و پیدایش آنها را از راه اتصال وجودی قوه مدرکه با مصداقهای واقعی می‌توان توجیه کرد به خلاف اعتباریات که مصداق واقعی ندارند، پس آیا می‌توان گفت که ذهن مفاهیم اعتباریه را از پیش خود وضع و خلق می‌کند؟

پاسخ این اشکال واضح است زیرا چنانکه به تدریج در ضمن مقاله معلوم خواهد شد هیچیک از ادراکات اعتباری عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن شده باشند و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را به ذهن

اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود (لغو، بی‌اثر). پس این معانی هیچگاه لغو نخواهد بود.

۵. این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند.

۶. این ادراکات و معانی چون زاییده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی[1] با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق یک تصدیق شعری را

توجیه کنیم، بلکه حقیقت این است که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است، چیزی که هست ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و در حقیقت این عمل خاص ذهنی که ما نامش را «اعتبار» گذاشته‌ایم یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد و این خود یک نوع فعالیت و تصرفی است که ذهن بر روی عناصر ادراکی می‌نماید و فرق این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفاتی که در مقاله ۵ شرح آنها رفت این است که این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی (به طور ارادی یا غیر ارادی) واقع می‌شود و با تغییر آنها تغییر می‌کند به خلاف آن تصرفات که از نفوذ این عوامل آزاد است. علیهذا مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است و همان طوری که در مقاله ۴ گفته شد که خطای مطلق نداریم و هر خطایی از صحیحی پیدا شده است، اعتبار و فرض مطلق هم نداریم، تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن: «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» و البته درک این مطلب در مورد اعتباریات شعری (مثال «شیر می‌آید») واضح است و در مورد اعتباریات عملی و اجتماعی نیز با بیانهایی که به تدریج در متن و پاورقیها می‌شود این مطلب واضح خواهد شد.

۱. این مطلب که ادراکات اعتباری نمی‌توانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند از مهمترین نکات قوانین تفکر است و از نظر فن منطق که قوانین اصلی تفکر را

با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن، جاری

بیان می‌کند کمتر مسأله‌ای است که ارزش این مسأله را داشته باشد، خصوصاً با توجه به اینکه غفلت از این نکته فنی موجب لغزشهای زیادی از برای بسیاری از فلاسفه و غیر فلاسفه در قدیم و جدید شده است که به بعضی از آنها اجمالاً اشاره خواهیم کرد. از آنچه به نحو اختصار در اینجا ذکر می‌کنیم خواننده محترم حدس خواهد زد که تحقیق مفصل این مبحث منطقی در خور یک رساله مستقلی است ولی توضیحات ذیل با همه اختصار با اتکاء به قسمتهایی که در مقاله ۵ گذشت سر رشته مطلب را به دست خواننده محترم خواهد داد. این توضیحات را در چهار قسمت بیان می‌کنیم:

۱. ارتباط تولیدی یعنی چه؟

۲. افکار و ادراکات حقیقی چگونه با یکدیگر ارتباط تولیدی پیدا می‌کنند؟

۳. چرا افکار و ادراکات اعتباری نمی‌توانند با افکار و ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند؟

۴. طریق سیر و سلوک فکری در اعتباریات چیست؟

ارتباط تولیدی یعنی چه؟

عالی‌ترین و در عین حال شگفت انگیزترین فعالیتهای ذهنی همان است که به حسب اصطلاحات منطقی «فکر» نامیده شده است. فعالیت فکری این است که ذهن برای آنکه مطلبی را که بر وی مجهول است بر خویش معلوم سازد معلومات و اطلاعات قبلی خود را وسیله می‌سازد یعنی آنها را به طرز مخصوصی تجزیه و تألیف و تحلیل و ترکیب می‌کند تا بالاخره آن مجهول را تبدیل به معلوم می‌سازد. اطلاعات و معلومات قبلی ذهن به منزله «سرمایه» کار وی به شمار می‌رود که در آنها عمل می‌کند و از آنها سود می‌برد و بر مقدار اصلی می‌افزاید.

البته در اینکه حدود کامیابی ذهن در این فعالیت چقدر است و تا چه اندازه ذهن می‌تواند با استفاده از معلومات و اطلاعات خود به کشف جدید نائل شود، و یا اینکه در هر فکری چه اندازه سرمایه اصلی لازم است و خود آن سرمایه‌ها از کجا و از چه راه به

نخواهد بود.

۷. ممکن است این معانی وهمیه را اصل قرار داده و معانی وهمیه دیگری از آنها

دست می‌آید، و هم در اینکه طرز سلوک و رفتار و قوانین اصلی این جنبش و فعالیت چیست، اختلاف نظرهایی بوده و هست و همین اختلاف نظرهاست که روشهای مختلف منطقی را به وجود آورده است ولی در اصل موضوع که ذهن یک نوع فعالیتی می‌کند و در آن فعالیت، معلومات و اطلاعات قبلی را وسیله قرار داده مجهولی را تبدیل به معلوم می‌سازد بین منطقیین یا فلاسفه یا روان‌شناسان اختلافی نیست و حتی حسی مسلک‌ترین علما نیز اذعان دارند که وصول ذهن به یک قانون تجربی علاوه بر مشاهده مستقیم و آزمایش عملی نیازمند به فعالیت ویژه فکری براساس استفاده از معلومات و اطلاعات قبلی است. ذهن به وسیله فعالیت فکری پیشروی می‌کند یعنی مجهولی را تبدیل به معلوم می‌سازد و از این راه بر معلومات خویش می‌افزاید و ممکن است این پیشروی ادامه پیدا کند و چنانکه دانستیم این پیشروی به خودی خود و ابداعی محض نیست بلکه در نتیجه تصرف و مورد استفاده قرار دادن معلومات و اطلاعات قبلی ذهن است و در حقیقت همان معلومات و ادراکات قبلی است که باعث این پیشروی و موجد و پدید آورنده این ادراک جدید است و از این جهت است که افکار و ادراکات جدیدی که به وسیله عمل تفکر برای ذهن حاصل می‌شود همواره از نوع همان معلومات و اطلاعات قبلی است و بین آنها سنخیت برقرار است. پس همان طوری که در متن مقاله ۵ صفحه ۳۳۰ گذشت: «بستگی و رابطه معلومات و اطلاعات قبلی با نتیجه جدیدی که به واسطه عمل تفکر از آنها به دست آمده به «توالد و بار آوری مادی» خالی از شباهت نیست». رابطه تولیدی که در بالا نام برده شد ناظر به همین مطلب است یعنی عبارت است از علاقه‌ای شبیه توالد و پدر و فرزندی که به واسطه عمل تفکر (طبق اصول و قوانین منطق) بین بعضی از ادراکات با بعضی دیگر برقرار می‌شود.

ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا می‌کنند؟

دانستن اینکه ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا می‌کنند موقوف بر

بسازیم و به واسطه ترکیب و تحلیل، کثرتی در آنها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز).
با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود به اینکه ممکن است انسان یا هر

این است که بدانیم ذهن هنگامی که در تکاپو و جنبش است و می‌خواهد مجهولی را بر خویش معلوم سازد واقعاً چه می‌خواهد؟ و آن چیزی که به دست آوردن آن چیز موجب تبدیل مجهول به معلوم میشود چیست؟ ذهن تحت تأثیر غریزه حقیقت جویی یا عامل دیگر دو مفهوم را با یکدیگر مقایسه می‌کند و می‌خواهد رابطه واقعی آنها را از «تلازم» یا «تعاند» یا «اندراج» یا «تساوی» دریابد. در این مقایسه گاهی به اشکال بر نمی‌خورد و بدون آنکه احتیاج به تکاپو و جنبش داشته باشد رابطه را می‌یابد (از قبیل بدیهیات اولیه و محسوسات و وجدانیات) و گاهی به اشکال برمی‌خورد یعنی احتیاج به تکاپو و جنبش دارد. این تکاپو و جنبش برای پیدا کردن واسطه است که در اصطلاح منطق «حدّ اوسط» خوانده می‌شود. ذهن برای پیدا کردن حد اوسط تلاش می‌کند و معلومات و اطلاعات قبلی خویش را مورد تفتیش و مطالعه قرار می‌دهد، اگر در میان آنها چیزی را که صلاحیت واسطه شدن داشته باشد پیدا کرد نتیجه مطلوب را می‌گیرد. نقشی که حد اوسط دارد این است که با هر دو مفهوم مورد نظر رابطه روشن و واضح دارد و به واسطه میانجی واقع شدن خود، آندو را به یکدیگر مربوط می‌سازد. در مقام تشبیه گفته‌اند عیناً مثل این است که انسان می‌خواهد از روی جوی آبی بپرد و نمی‌تواند، آنگاه سنگی را پیدا می‌کند و به وسط جوی آب می‌گذارد و با گذاشتن یک پا روی سنگ از جوی عبور می‌کند.

شما مثلًا گرفتاری سختی پیدا کرده‌اید و می‌دانید که فلان شخص اگر قدم جلو بگذارد می‌تواند آن گرفتاری را رفع کند اما نمی‌دانید که آیا او حاضر به چنین اقدامی خواهد شد یا نه؟ مدتی متحیر می‌شوید و به اندیشه فرو می‌روید، یک وقت به یادتان می‌آید که آن شخص با پدر شما سابقه دوستی و رفاقت داشته، فوراً مطمئن می‌شوید که اگر تقاضا بکنید مساعدت خواهد کرد. در این جا دانستن سابقه دوستی «حدّ اوسط» واقع شده یعنی رابطه آن شخص را با «مساعدت» نمی‌دانستید و لهذا مردد بودید که آیا مساعدت می‌کند یا نمی‌کند ولی پس از آنکه یادتان افتاد که با پدرتان سابقه دوستی داشته و رابطه «دوستی» را با «مساعدت کردن به اولاد» می‌دانید فوراً حکم می‌کنید که «پس با من مساعدت خواهد کرد». در مسائل علوم بهترین مثال

موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد یک رشته

ریاضیات است. شما ابتدا نمی‌دانید که زاویهA مساوی است با زاویهB یا مساوی نیست، ولی از اینکه «زاویهA مساوی است با زاویهC و زاویهC مساوی با زاویهB » فورا با اتکا به قانون کلی «دو چیز مساوی با یک چیز مساوی یکدیگرند» مطلب را کشف می کنید (همان طوری که در مقاله ۵ گذشت این گونه قیاسات منحل به دو قیاس است و دو بار احتیاج به «حد اوسط» پیدا می‌شود).

پس هنگامی که ذهن در تکاپو و جنبش است و می‌خواهد مجهولی را تبدیل به معلوم سازد در حقیقت می‌خواهد رابطه واقعی بین دو مفهوم را به دست آورد و عاقبت از راه میانجی شدن یک مفهوم سوم به نتیجه مطلوب می‌رسد. پس ارتباط تولیدی ادراکات به این ترتیب است که از ادراک رابطه «حد اوسط» با یک مفهوم و ادراک رابطه‌اش با مفهوم دیگر ادراک رابطه خود آن دو مفهوم تولید می‌شود. از اینجا معلوم می‌شود که پیشروی فکری ذهن براساس درک روابط است و آن روابط، واقعی و نفس‌الامری است یعنی هر چند «فکر» یک نوع فعالیت است ولی این فعالیت دلبخواه و آزاد نیست بلکه تابع واقع و نفس‌الامر است و اگر ذهن بلاواسطه یا مع‌الواسطه حکم به تلازم یا تعاند یا تساوی یا اندراج می‌کند از آن جهت است که در واقع و نفس‌الامر چنین است.

محققین منطقیین در فن برهان منطق در مقام تحقیق آنکه در مقدماتی که در برهان به کار برده می‌شود بین موضوع و محمول چگونه رابطه‌ای باید برقرار باشد تا بتواند در نتیجه ذهن را به کشف یک رابطه واقعی و نفس‌الامری برساند یعنی واقعاً بتواند «حقیقتی» را معلوم سازد شرایطی ذکر کرده‌اند و از همه مهمتر سه شرط است: «ذاتیت، ضرورت، کلیت» و البته از هر یک از این شروط معنای خاصی را در نظر گرفته‌اند که در کتاب برهان مسطور است و آن کس که به طور مشروح و مبسوط و محققانه این مطلب را بیان کرده ابن سینا در منطق الشفا است. خواجه نصیر الدین طوسی نیز در اساس الاقتباس و در منطق التجرید کم و بیش مطابق آنچه شیخ بیان کرده اشاره‌ای کرده است ولی جمهور منطقیین و فلاسفه اسلامی این نکات مهم را مورد غفلت قرار داده‌اند و همین تغافل منشأ لغزشهای زیادی شده است. دانشمندان جدید

ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنـوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نمایـد و بـا بقـا و زوال و تبـدل عوامـل

نیز که به مسائل منطقی اهمیت شـایانی دادهانـد بـه ایـن طـرز و روش وارد و خـارج نشدهاند.

آنچه برای مطلب فعلی ما لازم است همین قدر است کـه فکـر منطقـی و سـیر و سلوک برهانی متکی بر روابط واقعی محتویات ذهن است و زمینـه فعالیـت عقلانـی و فکری که ارزش منطقی داشته باشد در جایی فراهم است که بـین مفـاهیم در واقـع و نفس‌الامر رابطه برقرار باشد، و اما تفصیل چگونگی این روابط را از فـن برهـان منطـق باید جستجو کرد.

چرا ادراکات اعتباری نمی‌توانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند؟

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد پاسخ این پرسـش واضـح اسـت، زیـرا چنانکـه دانستیم اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهـن، روابـط واقعـی و نفـس الامـری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبطند زمینه این فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است و از این رو ذهن می‌تواند به تشکیل قیاسـات و براهین منطقی موفق شود و از پاره‌ای حقایق، حقایق دیگری را بر خویش معلوم سازد، ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یـک مفهـوم اعتبـاری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد و لهذا زمینه تکاپو و جنـبش عقلانـی ذهـن در مورد اعتباریات فراهم نیست و به عبارت دیگر- که بـا اصـطلاحات منطقـی نزدیکتـر است- ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزاء آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتبـاری تشـکیل شـده «حقیقتی» از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشـکیل برهـان داده یک امر اعتباری نتیجه بگیریم.

مثلًا در حقایق، «تقدم شئ بر نفس» و «ترجح بلا مرجّح» و «تقدم معلول بر علت» و «تسلسل علل» و «دور علل» و «توارد علل متعدده بر معلول واحد» و «صدور معلولات

احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود (و اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی‌الاخص می‌باشند که در آخر مقاله ۵ تذکر داده شد).

متعدده از علت واحده» و «عرض بلاموضوع» و «اجتماع دو عرض متماثل یا متضاد در موضوع واحد» و «تقدم زمانی مشروط بر شرط» محال است و «انتفاء کل با انتفاء جزء» و «انتفاء مشروط با انتفاء شرط» و «انتفاء ممنوع با وجود مانع» ضروری است و «جعل ماهیت» و «جعل مفاهیم انتزاعی از قبیل سببیّت و مسبّبیت» نامعقول است. در مورد حقایق می‌توان به این اصول کلی توسل جست و برای نفی یا اثبات چیزی نتیجه گرفت یعنی در مورد یک امر حقیقی می‌توان به «تقدم شئ بر نفس» یا «ترجح بلامرجح» و در مورد علت و معلول حقیقی به قانون «امتناع تقدم معلول بر علت» و «امتناع تسلسل علل و دور علل و توارد علل متعدده بر معلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده» و در مورد عرض و موضوع حقیقی به «امتناع عرض بلاموضوع» و «امتناع اجتماع مثلین و اجتماع ضدین» و در مورد شرط و مشروط حقیقی به «امتناع تقدم مشروط بر شرط» و در مورد کل و جزء حقیقی به «ضرورت انتفاء کل با انتفاء جزء» استناد جست و نتیجه گرفت ولی در مورد علت و معلول اعتباری و شرط و مشروط اعتباری و عرض و موضوع اعتباری و کل و جزء اعتباری به هیچیک از این اصول و قواعد نمی‌توان توسل جست و نتیجه گرفت زیرا در اعتباریات، «تقدم شئ بر نفس» و «ترجح بلامرجّح» و «تقدم معلول بر علت» و ... محال نیست و «انتفاء کل با انتفاء جزء» و «انتفاء مشروط با انتفاء شرط» و ... ضروری نیست و «جعل ماهیت» و «جعل سببیت» و ... نامعقول نیست.

از اینجا روشن می‌شود که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق، از لحاظ منطقی فوق العاده خطرناک و زیان آور است و استدلالهایی که در آنها رعایت نکات بالا نشود فاقد ارزش منطقی است خواه آنکه برای اثبات «حقایق» به مقدماتی که از امور اعتباری تشکیل شده است استناد شود- مثل غالب استدلالات متکلمین که غالباً «حسن و قبح» یا سایر مفاهیم اعتباری را دست آویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند، و مثل بسیاری از استدلالات «مادیین» که احکام و خواص اعتباریات را در حقایق جاری دانسته‌اند و ما به تدریج به همه یا بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد- و خواه آنکه در اعتباریات به اصول و قواعدی که

□

ما در نگاه نخستین، پدیده‌های جهان را به دو قسم مختلف: موجـودات زنـده (دارای شعور) و موجودات غیر زنده تقسیم می‌نماییم[۱] و گاهی که در یک موجـود غیر زنده مانند یک فرد درخت تأمل نماییم می‌بینیم

از مختصات حقایق است، که برای نمونه چند مثال در بالا ذکر شد، استناد شود مانند معظم استدلالاتی که معمولًا در «فن اصول» به کار برده می‌شود.

طریق سیر و سلوک فکری در اعتباریات چیست؟

در امور اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضـی و قـرار دادی اسـت و اعتبار کننده، این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی نمـوده و هر گونه که بهتر او را به هدف و مصلحت منظور وی برساند اعتبـار مـی‌کنـد. یگانـه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود لغویّت و عدم لغویّت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت؛ مثلًا اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت؛ و همچنین فرق اسـت بـین اعتبارات قانونی یک نفر بشر و اعتبارات قانونی کـه بـه وسـیله «وحـی الهـی» تعیـین می‌شود.

ولی در این جهت فرقی نیست که هر کس و هر چیز و هر فرد و هـر دسـته کـه چیزی را اعتبار می‌کند غایت و هدفی در اعتبار خـود دارد و وصـول بـه آن هـدف را مقصد قرار می‌دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبار کننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول بـه آن مقصـد دور کند. پس یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همانا مقیاس لغویّت و عـدم لغویّت است.

۱. معمولًا موجود زنده یا ذی حیات بـه مطلـق موجـوداتی گفتـه مـی‌شـود کـه دارای

اجتماع چندین واحد- مثلًا شاخه و تنه و ریشه- یک واحد را تشکیل داده و با اعضا و قوای مختلفی مجهز نموده‌اند و همین واحد با فعالیت ذاتی خود فعالیت کرده و تدریجا افعال و آثار و حوادثی به وجود آورده و وجود خود را یا بقای وجود خود را حفظ می‌نماید. به وسیله ریشه‌های خود آب و غذا از زمین جذب می‌کند و از راه تنه و شاخه و برگ تهویه می‌نماید و به واسطه جهازات داخلی غذای اندوخته را به همه اطراف جسم خود پخش می‌کند و به همین واسطه تغذّی و تنمیه به عمل می‌آورد و

خاصیتهای «تغذیه، رشد، تولید مثل» می‌باشند و این تعریف همان طوری که شامل حیوانات از قبیل اسب و شتر و مرغ و مار و ماهی هست شامل نباتات از قبیل درخت آلبالو و گل سرخ و تره نیز هست و لهذا در اصطلاحات معمولی و متداول، «علم الحیات» عبارت است از مطلق علم شناخت موجودات زنده که به دو بخش «گیاه‌شناسی» و «حیوان‌شناسی» منقسم می‌شود.

در مقابل موجودات زنده و ذی حیات، جماداتند مانند سنگ و سرب و آهن. فرق گذاشتن موجودات زنده و جمادات روی سه خاصیت فوق آسان است و اشکالی ندارد، ولی فرق گذاشتن حیوان و نبات خالی از اشکال نیست. قدما فرق حیوان و گیاه را در «حس» و «حرکت» می‌دانستند ولی دانشمندان جدید که مطالعات زیادی در انواع مختلف نباتات و حیوانات کرده‌اند این فرق را قابل مناقشه دانسته‌اند و بعضی امتیاز اصلی حیوان و نبات را در مواد غذایی آنها دانسته‌اند، زیرا نباتات از مواد جامد تغذی می‌کنند به خلاف حیوانات که از گیاه و گوشت تغذی می‌کنند، و بعضی دیگر هیچیک از این فرقها را صحیح ندانسته و اختلاف نسبتاً اساسی که در حیوان و نبات یافته‌اند همانا اختلاف در وضع ساختمان داخلی سلولهای تشکیل دهنده آنها می‌باشد.

ولی چنین به نظر می‌رسد که اگر فرق حیوان و نبات را مطابق همان چیزی که قدما گفته‌اند در «شعور» و «حرکت ارادی» بگذاریم اشکال مهمی پیش نمی‌آید و اشکالاتی که در این زمینه شده قابل دفع است و ما خود را نیازمند به بحث در اطراف این مطلب نمی‌دانیم.

علیهذا کلمه «حیوان» به موجوداتی گفته می‌شود که (در طبیعت) دارای شعور و تشخیص و حرکات مسبوق به تشخیص و اراده هستند.

زوائد و فضلات را بیرون می‌دهد و در هر سال چندی استراحت کرده و به گرد آوری و تجهیز نیروی فرسوده خود اشتغال ورزیده و سپس سرگرم نمو گردیده و سبز شده و شکوفه باز کرده و میوه در آورده و می‌رساند، دوباره از فعالیت بیرونی افتاده و کار گذشته را از سر می‌گیرد.

خلاصه همه این حوادث (خواص و افعال) با هسته مرکزی خودشان (واحد درخت) یک جهان کوچکی را تشکیل می‌دهند که همه اجزاء وی به همدیگر بستگی داشته و یک سازمان واحدی را پدید آورده‌اند که در نقطه مرکزی وی واحدی به نام «جوهر درخت» و در شعاع عمل وی موجودات دیگری به عنوان طفیلی واحد جوهری نامبرده گرداگردش را گرفته و وابسته وی می‌باشند، چندی فعالیت واحد نامبرده پدید و پیدا و پس از چندی می‌میرد و با سقوط وی همه این جهان کوچک سقوط کرده و نابود می‌شود.

پس واحد درخت یک موجود طبیعی است که یک سلسله خواص و آثار طبیعی را با اوضاع معیّنه (مراد از «وضع» هیئت ترکیبی است که شرایط زمانی و مکانی و ماده با گرد آمدن و فعل و انفعال خود به وجود می‌آورند) به طور ضرورت و جبر انجام می‌دهد.

اکنون اگر از موجود غیر زنده به موجود زنده پرداخته و مثلًا «انسان» را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید دارای همان فرمول وجودی است و یک فرد انسان عیناً وضعیت ذاتی یک موجود طبیعی را مانند درخت دارد و هر فرد انسانی هر که و هر

در این مقاله هر جا که «موجود زنده» اطلاق می‌شود مقصود مطلق موجوداتی که به آنها کلمه «حی» یا «ذی حیات» گفته می‌شود نیست بلکه مقصود خصوص همان موجوداتی است که به آنها کلمه «حیوان» یا «جانور» گفته می‌شود یعنی موجوداتی که شاعر به خود و به پاره‌ای از افعال خود هستند و حرکاتی از روی شعور و اراده انجام می‌دهند و مقصود از تقسیم بالا تقسیم موجودات است به حیوان و غیر حیوان نه تقسیم موجودات به ذی حیات و غیر ذی حیات (جماد).

برای آنکه «ادراکات اعتباری» را بشناسیم باید نظری اجمالی و کلی به وضع احتیاجات طبیعی و عملیات بدنی موجود زنده (حیوان) بنماییم و با نظر دیگر دستگاه اندیشه موجود زنده و بالاخص انسان را مورد بررسی قرار دهیم زیرا چنانکه قبلًا اشاره شد ادراکات اعتباری مولود رابطه احتیاجات زندگی و دستگاه شعور موجود زنده است و مقدمه‌ای که در متن بیان شده برای تمهید این مطلب است.

وقت و هر کجا باشد اعم از شاه و گدا، اعم از مرد و زن، اعم از عاقل و دیوانه، اعم از بیابانی و شهری، اعم از دانشمند و نادان یک واحد طبیعی است که در دایره هستی خود یک سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل به حسب طبیعت و تکوین «جبراً» انجام می‌دهد و چندی بدین سان زندگی خود را ادامه داده و سپس از میان رفته و آثار وی نیز از میان می‌روند. این یک جنبه وجود[۱] موجود زنده (مثلًا انسان) است که مورد مطالعه قرار می‌دهیم. حالا از جنبه دیگر مورد بررسی قرار می‌دهیم:

---

۱. در ساختمان وجودی انسان و هر حیوانی دو قسمت دیده می‌شود: دستگاه طبیعت، دستگاه نفسانیات.

حیوان از طرفی دارای جهازات بدنی و طبیعی از قبیل جهازات تنفس و تغذیه و تولید مثل و غیره است که هر یک از آنها اعمال ویژه‌ای را در وجود موجود زنده با طرز شگفت انگیزی انجام می‌دهند که در کتب تشریح و فیزیولوژی حیوانی مسطور است و از طرف دیگر مجهز به دستگاه شعور و اندیشه و میل و لذت و اراده و خواهش است که آن نیز با طرز مخصوصی در کار و فعالیت است و در کتب علم‌النفس مسطور است.

در قسمت اول نباتات با حیوانات کم و بیش شریکند یعنی نباتات نیز دارای جهازات طبیعی از قبیل تنفس و تغذی و تولید مثل هستند و این جهازات برای بقای فرد یا بقای نوع فعالیت می‌کنند و همان غایتی را که جهازات طبیعی حیوانی به نفع حیوان تحصیل می‌کنند جهازات نباتی به نفع نبات تحصیل می‌کنند با این فرق که جهازات نباتی معمولًا ساده‌تر و بسیط تر و جهازات حیوانی مفصل‌تر و وسیع‌تر و زیادتر است و قهراً احتیاجات بیشتری را برای حیوان تولید می‌کند و از طرف دیگر تغذی نبات از موادی است که معمولًا در دسترس وی هست از قبیل هوا و مواد خاکی و رطوبت به خلاف حیوان که معمولًا از مواد نباتی یا حیوانی باید تغذی کند و این خود بر احتیاجات وجودی حیوان می‌افزاید و او را مجبور می‌کند که نقل مکان داده از نقطه‌های دور دست تحصیل غذا نماید.

حیوان در اثر اینکه از طرفی ساختمان وجودی وی وسیع‌تر و نیازمندیهای بیشتری دارد و از طرف دیگر مایحتاج زندگانی‌اش در دسترس وی نیست ناچار است برای آنکه قسمت مهم مایحتاج خود را تحصیل کند به تکاپو و جنبش بپردازد و موادی

گاهی که به صحنه ممتدّ زندگی خود تماشا می‌کنیم و از طریق دیگر و جنبه دیگر زندگی خود را مورد بررسی قرار می‌دهیم می‌بینیم دمی که کودکی خردسالیم در برابر دیدگان پر از احساسات نغز و تازه ما همان و همان مهر و عطوفت مادر بوده و فکری

را که مورد نیازمندی وی است برای استفاده خود آماده سازد.

تکاپو و جنبش حیوان برای تحصیل مایحتاج حیات و آماده ساختن مواد مورد نیاز با هدایت و راهنمایی و فعالیت آن قسمت دیگر از ساختمان وجودی حیوان یعنی دستگاه شعور و اندیشه و میل و لذت و اراده انجام می‌یابد؛ از این رو طبیعت حیوانی برای وصول به اهداف و غایات کمالی خود نیازمند به میانجی شدن شعور و ادراک و میل و لذت و خواهش است به خلاف طبیعت نباتی که به واسطه وضع مخصوص خود راه تکامل خود را بدون واسطه شدن این امور طی می‌کند.

ما در این مقاله نمی‌خواهیم وارد کیفیت ساختمان طبیعی وجود حیوانات و طرز فعالیت اعضا و اجزای بدن حیوانات بشویم و قسمتی از تشریح یا علم وظائف الاعضاء را برای خواننده محترم بیان کنیم و یا اینکه وارد موضوعات علم‌النفسی بشویم و از غرائز و تمایلات و شعور و ادراک حیوانات و بالاخص انسان صحبت بداریم و البته این هر دو قسمت بسیار شیرین و دلکش و سودمند است و علمای حیوان شناسی از یک طرف و علمای علم النفس از طرف دیگر تحقیقات بسیار مفید و سودمندی در هر دو قسمت نموده‌اند و مخصوصاً در قرون اخیر پیشرفتهای فوق العاده و قابل ملاحظه‌ای در هر دو قسمت حاصل شده و دانشمندان نتیجه زحمات خود را در اختیار عموم علاقه مندان به علم و دانش گذاشته‌اند؛ و همچنین نمی‌خواهیم در اینجا وارد این مبحث فلسفی بشویم که آیا نفسانیات حیوان جنبه مادی دارد و از خواص معیّنه تشکیلات مادی بدن حیوان است و یا وجود مستقل دارد؟ و به اصطلاح معمول فلسفی جدید آیا اصالت با روح است یا با ماده یا با هر دو یا با هیچکدام؟ هیچیک از این قسمتها مربوط به مدعای این مقاله نیست.

آنچه مربوط به مدعای این مقاله است کیفیت میانجی شدن و واسطه واقع شدن ادراکات حیوان است میان طبیعت حیوانی و غایات و اهداف آن، و البته آن هم نه تمام ادراکات بلکه قسمتی از ادراکات که ما آنها را «ادراکات اعتباری» می‌خوانیم و اگر احیاناً وارد قسمتهای دیگر بشویم بر سبیل مقدمه خواهد بود. در اینجا تذکر چند نکته

بجز نازیدن و یازیدن به کنار مادر و مکیدن پستان و خوردن شیر و خوابیدن و التذاذ از راه چشم و گوش و دهان مثلًا نداریم، و پس از چندی به روی همین مشاغل موجودی خود دستگاه بازی کردن و خیال پروریدن و انس پدید آوردن را گذاشته

لازم است:

الف. همان طوری که در مقدمه مقاله تذکر دادیم «اصل کوشش برای حیات» قانون عمومی موجودات زنده است و گفتیم که موجود زنده در یک کوشش دائمی است و آن کوشش به طرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است. البته فعالیت و کوشش دائم اختصاص به حیوان ندارد، نباتات بلکه جمادات نیز در یک فعالیت دائم هستند «چه، یک قطره و ذره بیکار نیست» و می‌توان گفت وجود مساوق با فعالیت است و موجود غیر فعال نداریم ولی آنچه بالاختصاص درباره حیوان گفته می‌شود یک نوع فعالیت مخصوص است که از آن به «کوشش برای حیات» یا «کوشش برای بقا» تعبیر می‌شود یعنی کوشش حیوان در یک جهت و مسیر معین است و آن حیات و بقای خود حیوان است و به تعبیر دیگر حیوان در یک فعالیت و کوشش دائمی برای «خود» است و همه کوششهای حیوان گرد یک نقطه مرکزی می‌چرخند و آن حیات و بقای خود حیوان است و همین قانون حیاتی است که «تنازع بقا» را در حیوانات به وجود آورده است و عن‌قریب آنجا که از اصل «استخدام» سخن به میان می‌آید بحث مفصل‌تری در اطراف این مطلب خواهد شد.

ب. قبلًا اشاره کردیم که حیوان به واسطه وضع خاص ساختمان بدنی و جهازات طبیعی که دارد نیازمند است که پاره‌ای از احتیاجات طبیعی خود را با میانجی شدن اندیشه و اراده و میل و لذت رفع کند برخلاف نبات که وضع ساختمان وجودی‌اش طوری است که نیازمند به میانجی شدن این امور نیست. اکنون اضافه می‌کنیم که دقت و مطالعه در حال حیوانات، این معنی را می‌رساند که به موازات هر یک از آن احتیاجات طبیعی که نیازمند به وساطت امور نفسانی مزبور است، در دستگاه نفسانی وی میلها و غرائزی تعبیه شده که حیوان را به طرف رفع نیازمندی طبیعت رهبری می‌کند؛ مثلًا حیوان برای رشد و نمو به مواد غذایی احتیاج دارد که از خارج باید تهیه شود؛ به موازات این احتیاج طبیعی میل به غذا و لذت از خوردن آن در دستگاه نفسانی وی هست و آن تمایل است که هیجان آمیخته به لذتی در حیوان ایجاد می‌کند و حیوان

روز و شب ما با همین فکر و اندیشه سپری می‌شود، و پس از چندی احساسات مهر و عشق از افق هستی ما طلوع نموده و یک بخش مهمی از انبوه ذرات اندیشه ما را به سوی خود جذب کرده و همه اوقات ما با اندیشه‌های مهرورزی و تمایلات جنسی و

برای ارضای آن تمایل به جانب غذا حرکت می‌کند و آن را در اختیار دستگاه هضم قرار می‌دهد، و یا آنکه در دستگاه طبیعت وی جهاز دیگری است به نام «جهاز تناسل» و این جهاز بقای نوع حیوان را تأمین می‌کند، به موازات این جهاز طبیعی، در دستگاه نفسانیات حیوان غریزه و تمایل مخصوصی هست به نام «غریزه جنسی و میل جنسی»، این تمایل در موقعی که جهازات طبیعی آماده انجام دادن وظیفه خود برای بقای نوع است هیجانی در حیوان پدید می‌آورد و حیوان برای آنکه آن تمایل را ارضاء و آن هیجان را تسکین دهد به دنبال عملی که این نتیجه را می‌دهد می‌رود.

خلاصه اینکه به موازات احتیاجات طبیعت حیوانی یک سلسله تمایلات و غرائز مخصوص در وجود حیوان است که وجود آن احتیاجات را اعلام و حیوان را وادار به تکاپو و جنبش می‌نماید. البته نمی‌خواهیم مدعی شویم که تمام تمایلاتی که در وجود حیوان و بالاخص انسان است به ازای یکی از احتیاجات طبیعی است زیرا تمایلاتی در وجود انسان هست که مبنای طبیعی نمی‌توان برای آنها پیدا کرد و آن تمایلات نماینده یک احتیاجات وجودی دیگری در انسان است علاوه بر احتیاجات طبیعی، و هم در مقام بیان این جهت نیستیم که از تمایلات زیادی که در وجود حیوان هست کدامیک از آنها اصلی و کدامیک فرعی است و اساس تمایلات حیوان و بالاخص انسان چیست؟ - و شاید در این مقاله جایی برسد که در اطراف این دو قسمت که از مهمات مسائل علم‌النفسی و فلسفی است بحث کنیم - بلکه مدعای ما در اینجا این است که به ازای هر یک از احتیاجات طبیعی حیوان که از راه حرکت و تکاپو و جنبش حیوان باید تأمین بشود تمایلات و غرائزی هست که حیوان را وادار و به طرف اعمالی که نتیجتاً آن منظور را می‌دهد رهبری می‌کند.

ج. در عین اینکه هر یک از جهازات طبیعی حیوان با تمایل و غریزه و اندیشه‌های مربوط به آن واقعاً مرتبط و پیوسته است و بالاخره از همه آنها منظور واحدی تأمین می‌شود و همه به منزله یک دستگاهند که برای یک منظور واحد به وجود آمده‌اند نکته قابل توجه این است که طرز فعالیت این دو قسمت (قسمت طبیعی و قسمت نفسانی)

جریانات دامنه‌دار زناشویی که به شعبه‌های گوناگون دیدن و پسندیدن و شیفته شدن و برد و باختهای مهر و بی‌وفایی، راز و نیاز، وصل و جدایی می‌گذرد و پس از آن اگر یک مرد سیاستیم رل سیاست را در دست گرفته و پیوسته مراقب سیاست جهان بوده

چنان نمودار می‌سازد که این دو قسمت مجزا از یکدیگرند و هر یک برای خود و برای یک غایت و هدف جداگانه و مختص به خود کار می‌کنند و به حسب تصادف نتیجه یکی از این دو قسمت به نفع دیگری هم تمام می‌شود.

شما از انسان عالم صرف نظر کنید و وضع کودک یا حیوان یا انسان بسیط را مورد مطالعه خود قرار دهید. کودک یا حیوان یا انسان بسیط، در دستگاه مربوط به تغذیه وی (مثلًا) احتیاج به غذا پیدا می‌شود و او بدون آنکه از این احتیاج طبیعی آگاه شود و بداند که «بدن» احتیاج به «بدل ما یتحلّل» دارد و فایده غذا از لحاظ طبیعی چیست، بلکه بدون آنکه از وجود معده و دستگاه هضم و جذب و دفع آگاهی داشته باشد، و بدون آنکه توجهی به حیات و بقای خود داشته باشد فقط احساس مخصوصی در خود می‌یابد که ما نام آن را «گرسنگی» می‌خوانیم، آنگاه میل به سیری و لذتی که از این راه حاصل می‌شود در دستگاه نفسانی وی شروع به فعالیت می‌کند و اندیشه سیر شدن (باید سیر بشوم) را در وی پدید می‌آورد تا بالاخره منجر به اراده و حرکاتی در ظاهر بدن که مظهر آن تمایل و آن اندیشه است می‌شود؛ و همچنین وقتی که بدن آماده انجام اعمالی که منجر به تولید مثل می‌گردد بشود حیوان بدون آنکه از احتیاج طبیعی بدن خود آگاه شود و بدون آنکه نتیجه طبیعی عمل خود را که بقای نوع است بداند فقط احساس مخصوصی در خود می‌یابد و اندیشه کاری که منجر به ارضای تمایل نفسانی وی است در وی پدید می‌آید تا بالاخره آن تمایل و آن اندیشه منجر به انجام اعمال مخصوص می‌شود. حیوان در افعال خود که از روی قصد و اراده انجام می‌دهد منظور و مقصود دارد ولی آن منظوری که در شعور حیوان منعکس می‌شود غایت طبیعی افعال نیست بلکه کسب لذت و ارضای تمایلات است.

حیوان، بلکه انسان، در افعال قصدی و ارادی خود صرفاً مطیع تمایلات و عواطف و احساسات درونی خویش است و کارهایی که در طبیعت و برای رسیدن طبیعت به مقصد و هدف خویش انجام می‌دهد از راه اطاعت تمایلات درونی خود و برای وصول به لذات نفسانی خود انجام می‌دهد و روی این جهت است که بعضی از

و اندیشه‌ای بجز پیروزی سیاسی نداریم و اگر یک فرد بازرگانیم همه روزه سرگرم اندیشه داد و ستد و پرورش مکنت و تولید ثروت می‌باشیم و اگر یک فرد مالک و اگر یک دهگان و اگر یک دانشور و اگر ... بوده باشیم با احساسات ویژه و اندیشه‌های مخصوص بسر برده و زندگی خود را به سرانجام می‌رسانیم.

فلاسفه مانند شوپنهاور می‌گویند:

«طبیعت انسان را می‌فریبد و برای آنکه به مقصد خودش برسد دل او را به لذات فریبنده خوش می‌کند؛ مثلًا برای آنکه نسل ادامه یابد راهی بهتر از این نیست که انسان را با دلخوش کردن به لذات دروغی و فریبنده‌ای که زن و مرد از معاشرت یکدیگر می‌برند گول بزند و هزاران مصیبت و رنج و بدبختی را به دوششان بگذارد.»

ولی حقیقت این است که وجود این تمایلات و لذات را نمی‌توان حمل بر تصادف یا تحمیل و فریب نمود بلکه لازمه ذاتی قوای فعاله طبیعی حیوان وجود این تمایلات و لذات است و جز این نتواند بود و ما در پاورقیهای آینده مبنای علمی آن را بیان خواهیم کرد و چیزی که مبنای علمی و علّی و معلولی دارد قابل حمل بر تصادف یا فریب نیست.

خلاصه اینکه در عین اینکه بین احتیاجات طبیعی حیوان و بین تمایلات و غرائز و اندیشه‌های حاصل از آن تمایلات که منجر به فعل ارادی حیوان می‌شود هماهنگی برقرار است و فعالیتهای نفسانی حیوان که مقدمه فعل ارادی است برای رسیدن طبیعت است به مقصد و هدف خویش از بقا و کمال فرد یا نوع، در دستگاه شعور و اندیشه و اراده حیوان توجهی به طبیعت و غایتی که طبیعت به سوی آن غایت می‌شتابد نیست.

تنها غایت و هدفی که در شعور حیوان منعکس می‌شود و او را وادار به تکاپو و فعالیت می‌کند ارضای تمایلات و نیل به لذات است و حیوان، بلکه انسان بدون آنکه از احتیاجات طبیعی خود آگاه باشد و غایت فعالیتهای طبیعی وجود خویش را که این امور نفسانی برای آنها کار می‌کنند بداند و یا اگر بداند آنها را در نظر بگیرد (مانند انسان عالم) کارهای ارادی و قصدی خویش را انجام می‌دهد و او در این کارها صرفاً از تمایلات درونی خویش اطاعت می‌کند و نیل به لذات حاصل از افعال را منظور

راستی ممکن است یک نفر انسان یک عمر تمام سرگرم اندیشه‌های گوناگون بوده و حتی یک دم، نظر نخستین که گفته شد، از فکر وی عبور و به متخیله‌اش خطور نکند و اگر نیز گاهی به فکر سیر طبیعی و تکوینی وجود خود بیفتد بسیار ناچیز و نسبت به توده‌های جهان اندیشه و پندار وی در حکم «صفر» می‌باشد.

می‌دارد، و گاهی چنان سرگرم اطاعت از تمایلات و پیروی از احساسات و پروراندن آرزوها و تمنیات و اندیشه‌های ناشی از آن تمایلات است که به کلی از طبیعت و وجود واقعی خویش بی‌خبر است و همان طوری که در متن اشاره شده: «ممکن است یک نفر انسان یک عمر تمام سرگرم اندیشه‌های گوناگون بوده و حتی یک دم، نظر نخستین (فعالیتهای طبیعی وجود وی) از فکر وی عبور و به متخیله‌اش خطور نکند».

د. گفتیم در عین اینکه هدفی که حیوان به حسب شعور و ادراک خود در نظر می‌گیرد و برای آن فعالیت می‌کند مغایر است با هدفی که طبیعت حیوان به سوی آن می‌شتابد، بین این دو دستگاه (طبیعت و نفسانیات) همکاری و هماهنگی کامل برقرار است و معمولًا همان چیزی تمایل حیوان را ارضاء می‌کند که طبیعت را به سوی مقصد خویش کمک می‌کند و بر عکس چیزی طبیعت را به سوی مقصد کمک می‌کند که تمایل حیوان را نیز ارضاء می‌کند. حالا باید بدانیم آیا کدامیک از این دو قسمت تابع است و کدامیک متبوع؟ یعنی آیا وجود این تمایلات و غرائز و اندیشه‌ها برای رسیدن طبیعت است به مقصد و هدف خویش، یا آنکه دستگاه طبیعت برای این به وجود آمده که تمایلات مخصوصی را در حیوان ارضاء کند و این اندیشه‌ها و آرزوها و تمنیات را در او پدید آورد؟ همان طوری که در متن بیان شده: «آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدامیک از این دو مرحله بوده و کدامیک از آنها مستقل و متبوع و کدامیک مستمند و طفیلی دیگری خواهد بود؟».

مطالعه زندگی حیوانات، خصوصاً با توجه به «اصل انطباق با احتیاجات» که در مقدمه این مقاله گفته شد، روشن می‌کند که نفسانیات حیوان یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها که این مقاله آنها را «اندیشه‌های اعتباری» نام نهاده تابع و طفیلی هستند و به منزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن به هدف و مقصد خویش ساخته است.

هنگامی که با نظری دقیق‌تر مطالعه کنیم خواهیم دید که در حیوان نیرویی هست

ولی آیا اقامت انسان در کوی احساسات و اندیشه‌ها و فرو رفتنش در دریای پندار، سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد نموده و بنیان طبیعت و تکوین را کنده یا او را از فعالیت جبری خود باز می‌دارد؟ البته نه.

و در این صورت آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدامیک از این دو مرحله بوده و کدامیک از آنها مستقل و متبوع و کدامیک تابع و طفیلی دیگری خواهد بود؟ و آیا

که موجبات «بقاء» او را فراهم می‌سازد و او را به جانب کمال فرد یا نوع سوق می‌دهد و هر یک از جهازات بدنی که ما از آنها به «اعضا و جوارح» تعبیر می‌کنیم و هر یک از جهازات روحی، از تمایلات و غرائز و اندیشه‌های ناشی از آنها، ابزارهایی هستند که به حسب اقتضای محیطها و شرایط ظروف و احوال، حیوان آنها را به کار می‌برد و از آنها استفاده می‌کند و همواره تغییر محیط و تغییر احتیاجات حیوان خواه ناخواه به حکم «قانون انطباق با محیط» از طرفی در وضع تجهیزات بدنی و از طرفی در وضع تجهیزات روحی وی موجب تغییرات متناسبی می‌شود؛ و البته همان طوری که در مقدمه این مقاله گذشت از نظر حیوان شناسی تجربی نمی‌توان عامل اصلی این تطبیق را تعیین نمود و هر دسته‌ای مطابق مشرب فلسفی خود نظریه‌ای داده‌اند (رجوع شود به صفحه ۳۷۵) و هم نمی‌توان حدود این تطبیقات را دقیقاً تعیین نمود یعنی نمی‌توان گفت که حیوان تحت تأثیر همان عامل مرموز تا چه اندازه می‌تواند خود را از لحاظ تجهیزات بدنی و تجهیزات روحی با احتیاجات سازگار کند ولی فی‌الجمله مسلّم است که تغییر محیط و تغییر احتیاجات، هم در وضع تجهیزات بدنی و اعضا و جوارح موجود زنده مؤثر است و هم در وضع روحی و نفسانی وی. مثلًا مطالعات احوال و عقاید و روحیه ملل مختلف ثابت کرده که همواره طرز افکار و تمایلات و احساسات هر مردمی متناسب است با منطقه جغرافیایی زندگانی آنان؛ مثلًا مردمی که در مناطق حارّه زندگی می‌کنند با مردمی که در سایر نقاط زندگی می‌کنند همان طوری که از لحاظ شکل و اندام و قیافه متفاوتند از لحاظ احساسات و تمایلات و اندیشه نیز متفاوتند، لهذا بسیار چیزهاست که آن مردم به حسب احتیاج محیط و تحت تأثیر عامل «تطبیق دهنده» «خوب و زیبا» می‌پندارند در صورتی که در نظر مردم سایر مناطق آن چیزها «زشت و ناپسند» است؛ و روی همین جهت است که طرز فکر ملل و جماعات مختلف، متفاوت است و هر ملتی یک نوع قضاوت می‌کنند. ولی

طبیعت به واسطه پیشامد «مرگ» از فعالیت خود باز می‌ایستد و در نتیجه طومار اندیشه و آرزوهای انسانی پیچیده می‌شود یا اینکه انسان به واسطه خاتمه دادن اندیشه و پندار به سیر طبیعت خاتمه داده و در آرامگاه جاویدانی خود نشیمن می‌گزیند؟

پاسخی که کاوش علمی، بلکه معلومات بسیط ابتدائی انسان، به این پرسش می‌دهد این است که سازمان طبیعت و تکوین، متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او می‌باشد.

ولی با اینهمه، سازمان فکری را به کلی بی‌رابطه به سازمان طبیعت و تکوین نمی‌توان انگاشت زیرا افعال ارادی همراه فکر خاصی است که با تغییر و بطلان وی فعل نیز متغیر و باطل می‌شود چنانکه روشن‌ترین آزمایشها در زندگی انسان گواه این سخن می‌باشد. طبیعت با بطلان فعالیت خود باطل و نابود می‌شود. پس همان طبیعت انسانی است مثلًا که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود به وجود آورده و از راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

میان طبیعت انسانی (مثلًا) از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر یک سلسله ادراکات و افکار، موجود و میانجی است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دستیاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد.

اکنون باید دید که اولًا این ادراکات و افکاری که میان طبیعت و آثار طبیعت واسطه هستند چگونه افکاری می‌باشند و فرق آنها با افکاری که دارای این خاصیت نیستند چیست؟ ثانیاً ارتباط آن افکار با طبیعت چه ارتباطی است؟ ثالثاً ارتباط آن افکار با آثار طبیعت چگونه می‌باشد؟

خواننده محترم از یاد نبرد که اختلاف طرز فکر ملل و امم در «افکار اعتباری» است نه در «حقایق» و همان طوری که در مقدمه مقاله گفتیم عقل و معقولات نظری در همه کس و همه جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است و لهذا ما نمی‌خواهیم مدعی شویم که مردم مناطق حارّه طرز فکرشان در ریاضیات و منطق مثلًا با مردم مناطق منجمده متفاوت است، بلکه همان طوری که بعداً خواهد آمد در میان افکار اعتباری نیز یک سلسله افکار هست که قابل تغییر و تبدیل نیست. تفکیک این دو قسم از یکدیگر در متن مقاله خواهد آمد.

جای تردید نیست که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره پیدایش خود با افعالی سر و کار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار می‌دهد که با قوا و ابزار و وسایل آنها به حسب طبیعت و تکوین مجهز می‌باشد چنانکه مثلًا جانوران تخم کننده هیچگاه اندیشه زاییدن و شیر دادن نمی‌کنند و اگر زاییدن و شیر دادن یک جانور زاینده را ببینند التذاذی از تصور آن ندارند و جز آنچه تجهیزات آنها اقتضا می‌کند چیز دیگری تصور نمی‌کنند و همچنین آنچه را که به حسب طبیعت با ابزار مناسب وی مجهز هستند نمی‌توانند تصور نکنند یا منافی وی تصور نمایند؛ مثلًا پیش انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی و تولید مثل نیست.

و از همین جا می‌شود حدس زد که اگر یکی از این موجودات فعاله را (و البته هر موجودی فعال است) «علمی» فرض کنیم[1] به این معنی که کارهای خود را با ادراک و

---

۱. سابقاً گفتیم که حیوان و از آن جمله انسان قسمتی از نیازمندیهای وجود خویش را که در نبات به طور عادی و طبیعی انجام می‌گیرد (به اضافه قسمتهایی علاوه) باید با وساطت و هدایت میل و لذت و اراده و اندیشه انجام دهد و در حقیقت این امور به منزله ابزارهایی هستند که طبیعت حیوان برای طی مراحلی که باید بپیماید آنها را به کار می‌برد و از این رو حیوان نیازمند به یک سلسله «فعالیتهای ارادی» است تا بتواند حیات و بقای خویش را حفظ کند.

هر فعل ارادی چون با اندیشه انجام می‌یابد قهراً از شعور حیوان مخفی نیست؛ یعنی حیوان به افعالی که در ظاهر بدن با مداخله اراده و اندیشه انجام می‌یابد آگاه است و نیز چون هر فعل ارادی برای غایت و منظوری انجام می‌یابد حیوان باید به غایت فعل خود آگاه باشد. پس حیوان در کارهایی که با مداخله اراده و اندیشه انجام می‌دهد باید به خود آن افعال و به غایت و نتیجه‌ای که از آن افعال عاید حیوان می‌شود آگاه باشد، بلکه چون افعالی که حیوان به تحریک طبیعت انجام می‌دهد سر و کار با ماده‌ای از مواد خارجی دارد یعنی آن افعال یک نوع تصرفاتی است در ماده‌ای از مواد خارجی باید ماده متعلّق فعل خود را نیز بشناسد و بالاتر اینکه بعضی از افعال حیوان تصرفاتی دقیق و پیچیده و صنعتی است که از طرفی اطلاع حیوان را به کیفیت مخصوص این عمل ایجاب می‌کند و از طرف دیگر مستلزم مهارت عملی حیوان است، از قبیل همه اعمال فنی و صنعتی انسان و مانند اعمال غریزی شگفت انگیز

فکر انجام دهد باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته باشد و چون افعال وی تعلق به ماده دارد باید تصور علمیه موادی را که متعلّق افعال وی می‌باشد داشته باشد و باید روابط خود را با آنها بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند. ما ابتدائاً متعلّق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که یک

حیوانات و بالاخص حشرات که در کتب حیوان شناسی مسطور است و تعجب هر بیننده یا خواننده‌ای را بر می‌انگیزد. پس هر فعل ارادی که از حیوان سر می‌زند مستلزم اندیشه‌ها و شناساییهایی است و لااقل شناسایی خود فعل و غایتی که از آن فعل باید منظور حیوان بوده باشد.

علاوه بر این افکار و اندیشه‌ها- که گفته شد هیچ فعل ارادی بدون آنها تحقق نمی‌پذیرد- به عقیده این مقاله یک رشته اندیشه‌های اعتباری نیز در کار است که در مقدمه هر فعل ارادی لازم است. علیهذا هر فعل ارادی که از حیوان سر می‌زند مسبوق به یک سلسله اندیشه‌های حقیقی و یک سلسله اندیشه‌های اعتباری است. حالا باید یک نظری کلی و اجمالی به این دو قسمت اندیشه‌های حیوان که مقدمه افعال وی است بیاندازیم و آنها را به دست آوریم و ضمناً ببینیم هر یک از این دو قسمت تحت تأثیر چه عواملی و به چه ترتیبی برای حیوان پیدا می‌شود.

فعلًا نظر خود را به اندیشه‌های حقیقی حیوان معطوف می‌داریم از قبیل معرفت حیوان به افعال خود و به غایت افعال خود و احیاناً به ماده متعلّق افعال خود و به کیفیتهای دقیق افعال خود، و اما اندیشه‌های اعتباری به تدریج و ترتیبی که در خود مقاله خواهد آمد مورد بحث قرار خواهد گرفت؛ و قبلًا مقدمه ذیل را یاد آور می‌شویم.

□

بشر قبل از آنکه روی اسلوب فنی وارد تحقیق موجودات این جهان گردد در برخوردهای اولی که با طبیعت می‌کند تمام اجزاء بی‌جان و جاندار طبیعت را دارای تأثیر و خاصیت می‌بیند، از آتشی که با بدنش تماس می‌گیرد و از آبی که می‌نوشد و از سنگی که از زمین بر می‌دارد و از درختی که میوه و سایه‌اش را مورد استفاده قرار می‌دهد و از حیوانی که از سواری یا شیر یا گوشتش بهره می‌گیرد.

نوع تصرف در ماده است انجام می‌دهیم (اگر چه این سخن فعلًا خام بوده و مفهوم حقیقی خود را چنانکه شاید و باید پیدا نمی‌کند و در جای ویژه خود باید روشن شود ولی عجالتا همین اندازه و سربسته کافی است).

مطالعاتی که دانشمندان از دوره‌های قدیم تا کنون روی اسلوبهای فنی و علمی در این موجودات کرده‌اند و تأثیرات و فعالیتهای این موجودات را مورد نظر قرار داده‌اند موجب شده که برای این موجودات یک تقسیم و طبقه بندی کلی قائل شوند به این ترتیب: «جماد، نبات، حیوان، انسان» و در این تقسیم و طبقه بندی آنچه در درجه اول مقیاس و ملاک واقع شده نوع فعالیت و آثار این موجودات است یعنی چون اختلاف کلی بین نوع فعالیت جماد و نبات و هر یک از ایندو با حیوان و هر یک از این سه با انسان دیده شده این تقسیم و طبقه بندی به وجود آمده.

دانشمندان جمادات را مورد مطالعه قرار داده‌اند و یک سلسله خواص و آثار در بسائط و مرکبات آنها یافته‌اند ولی در نباتات برخورده‌اند که علاوه بر آنچه در جمادات دیده می‌شود یک نوع فعالیت مخصوص دیگر که عبارت است از تغذی و «جزء خود کردن مواد خارجی» و رشد و تولید مثل کردن نیز دیده می‌شود و مثل اینکه یک دستگاه «خودکار» که خودش خودش را ترمیم و اصلاح می‌کند و نقص خود را رفع می‌کند در درون این دسته از موجودات گذاشته شده و پس از مدتی به علت مجهول و نامعلومی (که هنوز هم نامعلوم است) این دسته از موجودات راه نزول و انحطاط را می‌پیمایند و از بین می‌روند. در دسته دیگر از موجودات که آنها را «حیوان» نام نهاده‌اند علاوه بر آنچه در نباتات دیده‌اند آنها را دارای شعور و ادراک و میل و لذت یافته‌اند که کارهایی را به تحریک میل و راهنمایی شعور و اندیشه انجام می‌دهند و در میان آنها انسان را از لحاظ شعور و اندیشه دارای امتیاز فوق العاده‌ای یافته‌اند.

بدیهی است که مطالعات دانشمندان اولیه در مورد هر یک از این چهار قسمت موجودات با آنچه امروز در دست بشر است از زمین تا آسمان متفاوت است. معلومات بشر اولیه در مورد شناخت طبیعت بی‌جان و طبیعت جاندار، از نبات و حیوان و انسان، در مقابل معلومات بشر امروز صفر است ولی در عین حال این تقسیم و طبقه بندی که در بالا گفته شد که با مقیاس اختلاف موجودات در «نوع فعالیت» در نظر گرفته شده به قوّت و استحکام خود باقی است و از طرف همه دانشمندان به رسمیت شناخته شده و

به هر حال قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند، ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و می‌خواهیم و حوادث و وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی‌خواهیم یا در مورد آنها افعال مقابل آنها را دوست داشته و می‌خواهیم.

هنوز هم دانشمندانی که در مقام طبقه بندی و درجه بندی علوم بر آمده‌اند در درجه اول همین طبقه بندی مزبور را که در موجودات است ملاک درجه بندی و تقسیم علوم قرار داده‌اند و البته این طبقه بندی موجودات ناظر به این جهت نیست که این اختلافات از چه نقطه آغاز شده و آیا از اول چنین بوده یا بعد پیدا شده و اگر بعد پیدا شده به چه ترتیب بوده؟ و همچنین ناظر به این جهت نیست که مبنای این اختلافات چیست؟ آیا ماده بی‌جان یگانه عامل اصلی این اختلافات است یا چیز دیگری هم در کار است؟ این طبقه بندی فقط وضع فعلی موجودات را در طرز فعالیت نمایان می‌سازد. فرق بین فعالیت فیزیکی جمادات و فعالیت حیاتی نباتات از یکدیگر و همچنین فرق ایندو با فعالیت حیوانی چندان دشوار نیست، آنچه نیازمند به تأمل است طرز فعالیت ارادی حیوان است که مستلزم یک سلسله اندیشه و ادراکات است که باید در مقدمه آن افعال واقع شود و اینک به شرح آن می‌پردازیم.

حیوان چون با اراده و اندیشه کارهایی می‌کند ناچار همان طور که به اراده و اندیشه خود آگاهی دارد، به حرکتی که ناشی از اراده و اندیشه است آگاهی دارد. ولی در اینجا یک سؤال مهم فلسفی پیش می‌آید و آن اینکه آیا آگاهی حیوان به فعل خود مانند آگاهی وی است به اشیاء خارجی یا به نحو دیگری است؟ و اگر مانند آگاهی وی است به سایر اشیاء، لازم است که اول حرکت ارادی بدون اطلاع حیوان صادر شود سپس حیوان از راه یکی از حواس خود به آن آگاه شود! و حال آنکه این خلاف ضرورت است مخصوصاً از آن جهت که انسان هم در این جهت شریک است و هر کسی خود را می‌تواند مورد مطالعه قرار دهد. ما از حال خودمان می‌دانیم که قبل از فعل ارادی و لااقل در حین وقوع آن از وجودش آگاهیم. پس ناچار علم حیوان به حرکات ارادی خود از قبیل علم وی به اشیاء خارجی نیست و به اصطلاح فلسفی «علم حصولی انفعالی» نیست بلکه طوری دیگر است یعنی به طور علم حضوری است و این مسأله از فروع یکی از مهمترین مسائل فلسفی در باب «علم و معلوم»

پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم چنانکه بچه در نخستین روزهای زندگی هر چه به دستش می‌آید گرفته و به دهان می‌برد، آنگاه چیزهای خوردنی را خورده و آنچه نمی‌تواند

است و همین اشاره مطلب ما را کافی است.

ایضاً حیوان به غایت فعل ارادی خویش آگاه است. هر فعلی که به مقتضای اندیشه و اراده واقع می‌شود خواه ناخواه از یکی از «تمایلات» یا «میلهای» نفسانی حیوان سرچشمه می‌گیرد.

تمایلات یا میلها عبارت است از منشأهای اصلی نفسانی هیجانها و اشتیاقاتی که در وجود حیوان پیدا می‌شود و منجر به حرکات ارادی می‌شود. در وجود حیوان تمایلات مختلفی هست و هر تمایلی هیجانی به طرف شئ خاصی ایجاد می‌کند، تمایل به غذا غیر از تمایل جنسی و هر یک از ایندو غیر از تمایل به جاه و مقام است. در اینکه تمایلات حیوان و بالاخص انسان چند تاست و کدامیک اصل است و کدامیک فرع، بحثهای دقیق علم النفسی شده و نظریه‌های دقیقی پدید آمده و شاید در آینده ما وارد این مبحث بشویم.

به هر حال هر فعلی که به مقتضای اراده و اندیشه از حیوان سر می‌زند خواه ناخواه از یک میلی سرچشمه می‌گیرد و غایتی که در درجه اول منظور حیوان است ارضای آن میل است. مثلًا کودک احتیاج به غذا پیدا می‌کند و یک احساس آمیخته به هیجان و لذتی در وجود خود احساس می‌کند که ما آن را «گرسنگی» می‌خوانیم. این هیجان از میل به غذا سرچشمه می‌گیرد و کودک تلاشی که برای غذا می‌کند برای ارضای همین میل است و ما نام این ارضاء را در اینجا «سیری» گذاشته‌ایم.

هر فعلی که ابتدا به نظر می‌رسد که علی رغم میل انسان واقع می‌شود از یک میل مخفی سرچشمه می‌گیرد؛ مثلًا شخص بر خلاف تمایلات خودپرستی خویش به یک عمل اخلاقی نوع‌خواهانه اقدام می‌کند و چون بر خلاف تمایلات خود پرستی است می‌پندارد که این فعل مطلقاً بر خلاف میلش صورت گرفته و حال آنکه واقعاً یک تمایل دیگری (تمایل نوع خواهی مثلًا) در وجودش مکتوم بوده که در آن حال بر سایر تمایلات شخص فائق آمده و عمل وی را تحت کنترل خود قرار داده و اگر چنین

نمی‌خورد. البته اشتهای خوردن به صورت «احساس» در مغز وی جایگزین شده و سپس نام «اراده و مراد و مرید» (خواست، خواسته، خواهان) به وی داده و با آزمایش، خوردنی را تمیز داده و گاهی هم می‌فهمد که ماده‌ای که در دست دارد

تمایلی در وجودش نمی‌بود محال بود که اراده‌اش برانگیخته شود و فعلی صورت بگیرد.

علیهذا در هر فعلی از افعال ارادی، ارضای تمایلی منظور است و غایتی که هیچ فعل ارادی خالی از آن نیست (چه در حیوان و چه در انسان) و حیوان مستشعر به آن است و او را می‌جوید همانا ارضای تمایلی از تمایلات است.

پس همان طوری که حیوان به فعل خود آگاه است به غایت نفسانی فعل خود نیز آگاه است و علم حیوان به غایت فعل خود نیز از قبیل علم وی به اشیاء خارجی نیست یعنی «حصولی انفعالی» نیست بلکه «حضوری» است مثل سایر امور نفسانی که در مقاله ۵ گذشت.

این دو علم و ادراک که تا کنون گفته شد (ادراک فعل و ادراک غایت نفسانی فعل) خواه ناخواه در هر فعل ارادی موجود است و این دو ادراک حیوان چون مربوط به چیزهایی است که خارج از وجود خودش نیست، از نظر توجیه علمی و فلسفی چندان اشکالی ندارد. حالا ببینیم آگاهیها و اطلاعات حیوان از اموری که خارج از وجود وی است چگونه و به چه وسیله است؟

این قسمت نیز تا آنجا که از راه حس و تجربه و فکر قابل توجیه است چندان اشکالی ندارد، مانند آگاهیهای انسان از طبیعت و قوانین طبیعت. انسان در آغاز امر نه طبیعت را می‌شناسد و نه به قوانین آن آگاهی دارد، به تدریج در اثر برخورد با طبیعت عینی آن را می‌شناسد و قوانینش را به دست می‌آورد و در عمل از آنها استفاده می‌کند.

مشکل در یک سلسله حرکات و اعمالی است که از حیوانات دیگر سر می‌زند که اصطلاحاً «حرکات غریزی» خوانده می‌شود مانند اعمال شگفت انگیز مورچگان و زنبور عسل و لانه ساختن و بچه بزرگ کردن و مهاجرتهای تابستانی و زمستانی پرندگان و هزارها کارهای دیگر از هزارها حیوان دیگر که در کتب حیوان شناسی مسطور است. در قرون جدیده دانشمندان مطالعات ارجمندی در زمینه غرایز

خوردنی نیست، البته آن وقت نامهای «خوردن» و «خوردنی» و «خورنده» را به فعل و به خود و به ماده می‌دهد و این جمله را در دل دارد: «این خوردنی را باید بخورم» و پیشتر می‌گفت: «این خواستنی را باید بخواهم» با بیانی که شد و مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است.

حیوانات کرده‌اند و عجایبی از عالم زندگی حیوانات کشف کرده‌اند.

حرکات غریزی اختصاص به دسته مخصوصی از حیوانات ندارد، از حشرات پست بلکه از حیوانات یک سلولی گرفته تا خزندگان و حیوانات ذوفقار و پستانداران و انسان، کم و بیش دارای حرکات غریزی هستند و آنکه از این لحاظ از همه ناقص‌تر است انسان است.

کارهای دقیق و ماهرانه‌ای که حیوان به نفع شخص یا نوع یا نسل آینده انجام می‌دهد اگر انسان بخواهد انجام دهد مدتها وقت برای یاد گرفتن و تعلم می‌خواهد. حالا باید ببینیم آیا واقعا حیوان از دقتهایی که در کارهای غریزی خود به کار می‌برد و از فواید و نتایجی که در طبیعت بر این کارها مترتب است، آگاه است یا نه؟ اگر آگاه است این آگاهی را از کجا کسب کرده؟ و اگر آگاه نیست چگونه کارهای خود را «من حیث لا یشعر» چنان دقیق تنظیم می‌کند که نتایج مفیدی برای حیات فرد یا نوع در بر دارد؟ در اینجا چند نظریه است:

الف. حیوان از نتایج فعل خود آگاه نیست و در ساختمان وجودی‌اش هیچ گونه دستگاهی که موجب صدور حرکاتی معین که متضمن نتایجی معین باشد وجود ندارد؛ وقوع حرکات غریزی به این ترتیب، به طور تصادف است.

واضح است که این نظریه هیچ ارزش علمی ندارد و نمی‌توان حرکات منظم حیوانات را که پیداست از قانونی پیروی می‌کنند حمل بر تصادف کرد.

ب. حیوان از افعال و حرکات خود و از نتایج افعال خود بی‌خبر است زیرا حیات و لوازم حیات، از هوش و ادراک و میل و لذت و اراده، از مختصات انسان است ولی در وجود حیوان دستگاهی هست که موجب می‌شود حرکاتی که متضمن فوایدی برای حیوان است پدید آید. ساختمان حیوان عیناً مانند یک ماشین است، چیزی که هست این ماشین طوری ساخته شده که در مواقع معین آثاری بروز می‌دهد که انسان می‌پندارد از روی شعور و ادراک کار می‌کند؛ مثلًا طوری ساخته شده که در موقع

و این نسبت اگر چه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی- که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت- می‌گذارد.

نزدیک شدن چیزی که موجب ویرانی وی است خود را از او دور می‌کند (مانند فرار کردن گوسفند از گرگ) و در موقعی که احتیاج به موادی دارد که به منزله روغن و بنزین این ماشین است خود را به آن نزدیک می‌کند (مانند نزدیک شدن گوسفند به آب و علف) و انسان می‌پندارد که در صورت اول، ترس و در صورت دوم، اشتیاق حیوان را وادار به حرکت کرده است و حال آنکه حیوان نه ترس دارد و نه اشتیاق و نه لذت و نه رنج. این نظریه منسوب به دکارت و پیروانش است و گویند روزی شاگردان دکارت سگی را آزار می‌کردند، حیوان فریاد می‌کشید، آنها با تعجب می‌گفتند طوری صدا می‌کند که انسان خیال می‌کند احساس درد می‌کند. روی این نظریه، حرکات غریزی غیر ارادی است و علت آنکه حرکات غریزی منجر به نتایج معین می‌شود وضع مخصوص ساختمان مکانیکی وجود آنهاست.

این نظریه نیز به قدری ضعیف است که احتیاج به انتقاد ندارد و امروز در میان هیچ دسته‌ای طرفدارانی ندارد.

ج. حرکات غریزی اعمالی خود به خودی هستند ولی در نسلهای پیش اعمالی بوده‌اند که از روی شعور و اندیشه و اراده صادر می‌شده‌اند، این اعمال بعدها در اثر تکرار زیاد «عادت» این حیوانات شده و این عادت طبق قانون وراثت به اعقاب منتقل شده و حالت «غریزه» پیدا کرده است. این نظریه منسوب به لامارک (kcrameL) است.

بر این نظریه چند ایراد مهم وارد کرده‌اند: یکی اینکه این فرضیه مستلزم این است که حرکات نسلهای پیش را از روی شعور و اندیشه فرض کنیم و مشکل دوباره عود می‌کند که آنها این شعور را از کجا کسب کرده بودند؟ البته نمی‌توانیم بگوییم به تدریج در اثر تجربه یاد گرفته‌اند زیرا بسیاری اعمال غریزی است که نوزاد حیوان در آغاز تولد محتاج به آنهاست و این با آن فرض سازگار نیست. و دیگر آنکه حرکاتی را می‌توان با «عادت» توجیه کرد که مستلزم تکرار و توالی زیاد باشد و حال آنکه بعضی از حرکات غریزی در طول عمر حیوان بیش از چند دفعه معدود واقع نمی‌شود و

مثلًا وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد، نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها تنها که عضلات دست و لبها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق ... هنگام تغذیه انجام می‌دهند نمی‌گذارد بلکه در حال

بعلاوه اگر «عادت» مبدأ غریزه بود لازم بود که حیوانات هر چه طویل‌العمرتر باشند از لحاظ غریزه کامل‌تر باشند و حال آنکه قضیه عکس است و حیوانات کامل‌الغریزه غالباً عمرهای بسیار کوتاه دارند.

و دیگر آنکه این نظریه مبتنی بر یک نظریه کلی است که لامارک و داروین در مورد انتقال صفات اکتسابی از اسلاف به اعقاب دارند و تحقیقات جدید علم وراثت این نظریه را مردود شناخته است. دیگر اینکه ما در مورد انسان مشاهده می‌کنیم که حرکات عقلانی و ادراکی هیچگاه به صورت غریزه به اعقاب منتقل نمی‌شود و اگر این نظریه درست بود لازم بود که اعمال عقلانی انسان به صورت غریزه به اعقاب منتقل شود و نوزادان انسان کامل‌ترین حیوانات باشند از لحاظ غرائز و حال آنکه قضیه کاملًا بر عکس است و آنکه از لحاظ هدایت غریزه از همه ناقص‌تر است انسان است.

د. حرکات غریزی اعمالی خود به خودی هستند و بدون دخالت اراده و اندیشه صورت می‌گیرند مانند اعمال انعکاسی که از موجود زنده سر می‌زند از قبیل حرکات جهاز هاضمه هنگامی که غذا وارد آن می‌شود و یا ترشح غدد زیر زبان هنگامی که مثلًا ترشی روی زبان قرار می‌گیرد و غیر اینها؛ فرقی که هست این است که این سلسله اعمال انعکاسی، بسیط و ساده هستند ولی حرکات غریزی مرکّب و پیچیده‌اند. تمام حرکات غریزی حیوان در نسلهای پیش حرکاتی انعکاسی و ساده بوده‌اند، بعدها به تدریج که حیوانات تکامل یافته‌اند و «انواع» از یکدیگر اشتقاق یافته‌اند این حرکات نیز که به صورت «عادت» در آمده‌اند به موازات سایر قسمتهای وجودی حیوان تکامل پیدا کرده و طبق قانون وراثت به اعقاب منتقل شده‌اند. این نظریه منسوب به «داروین» است.

این نظریه نیز به چند دلیل مردود شناخته شده: یکی همانکه در بالا گفته شد که علم وراثت نظریه انتقال صفات اکتسابی را قبول نمی‌کند و دیگر آنکه حرکات انعکاسی عکس العمل بدن حیوان در مقابل یکی از مؤثرات خارجی است و حال آنکه

گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را «خواهان» و او را «خواسته»

حرکات غریزی از عوامل درونی حیوان سرچشمه می‌گیرد. آیا چه محرک خارجی در بدن حیوان تأثیر می‌کند که او را به طرف غذا یا لانه ساختن یا نزدیکی جنسی روانه می‌سازد؟ بعلاوه چگونه می‌توان قبول کرد که حرکات غریزی شگفت‌انگیز حیوانات یا حرکات نوزاد انسان در آغاز تولد حرکاتی انعکاسی و خالی از شعور و قصد و اراده است؟!

خود داروین در اثر ایراداتی که بر نظریه‌اش در باب غرایز حیوانات وارد کردند از عقیده خود صرف نظر کرد و به نظریه لامارک که در بالا گفتیم گرایید.

دکتر ارانی در مقام توجیه حرکات غریزی همان نظریه لامارک را بالاخره انتخاب می‌کند. وی در پسیکولوژی صفحه ۱۸۲ می‌گوید:

«رفتار موجود زنده با حرکات بلا اراده یعنی حرکات انعکاسی شروع می‌شود و بعد از حرکات انعکاسی حرکات ارادی به وجود می‌آید ولی مابین این دو نوع حرکت یک نوع رفتار هست که کامل تر از حرکت انعکاسی است و مدت بیشتری دوام پیدا می‌کند ولی چون جامد است و موجود زنده بر حسب اراده در آن تغییراتی نمی‌دهد ناقص‌تر از حرکات ارادی است. این نوع رفتار را «حرکت غریزی» یا به طور ساده «غریزه» می‌نامند مانند پرواز پروانه در اطراف شمع، لانه ساختن یک پرنده و غیره. مجذوب شدن پروانه به شمع، غریزی اوست ... غریزه به ذکاء ارتباط ندارد و جبلّی موجود است. مثلًا اگر کاغذهای مثلثی شکل، مقابل سوراخ کرم خاکی ریخته شود حیوان با نهایت کم هوشی که دارد جدیت می‌کند کاغذها را از طرف رأس مثلث به لانه خود ببرد. اگر به وسیله ماشین از تخم مرغ جوجه تهیه کنیم حیوان به مجرد خارج شدن از تخم راه می‌رود، دانه می‌چیند و حرکات دیگر انجام می‌دهد. شناختن خواص رأس مثلث یا مغذّی بودن دانه ارزن را کسی به حیوان نیاموخته است ولی این خاصیت به طور ارث در سلسله عصبی وی از نسلهای پیش باقی مانده است.

پاسخ، همانهاست که در مقام رد نظریه لامارک گفتیم و نیازی به تکرار نداریم. معلوم نیست که اجداد کرم خاکی که از خودش کم هوش‌تر بوده‌اند (زیرا روی نظریه

خود می‌پندارد. پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته خود را (سیری) باید به وجود آورم و چنانکه روشن است در این فکر «نسبت» (باید) از میان قوه فعاله و حرکتی

«نشوء و ارتقاء» حیوانات یک سیر تکاملی را طی می‌کنند) چگونه خواص رأس مثلث را دریافته‌اند و به آن عادت کرده‌اند و بعد برای اعقاب خود به ارث گذاشته‌اند؟!

هـ . حرکات غریزی حیوانات حرکاتی است ارادی و مقرون به شعور و تدبیر. حیوان هر یک از این کارهای غریزی خویش را با علم و عمد و آگاهی از نتیجه و خاصیت طبیعی فعل خود انجام می‌دهد؛ مثلًا آنکه لانه می‌سازد می‌داند فایده لانه ساختن چیست و چگونه باید ساخت تا برای استفاده مهیا شود و آنکه با غریزه اجتماعی فعالیتهای اجتماعی می‌کند از روی آگاهی به وظیفه و آگاهی از فواید زندگانی اجتماعی فعالیتهای اجتماعی می‌کند از قبیل زنبور عسل و مورچه و پاره‌ای پرندگان بلکه پاره‌ای پستانداران. این علم و آگاهی برای هر نسلی از طریق حس و تجربه حاصل می‌شود و به وسیله یک نوع تفاهمی که بین حیوانات است از فردی به فردی و از نسلی به نسلی منتقل می‌شود.

این نظریه را هر چند نمی‌توان صد در صد باطل دانست زیرا این نظریه متکی به دو جهت است: یکی علم اکتسابی تجربی حیوان و یکی تفاهم حیوانات، و تردید نیست که حیوان کم و بیش در طول عمر اطلاعاتی کسب می‌کند و موضوع تفاهم حیوانات نیز هنوز از نظر علمی روشن نیست که آیا واقعاً هست یا نیست و اگر هست تا چه اندازه است و به چه وسیله است؛ ولی صد در صد نیز قابل قبول نیست زیرا اولًا یک سلسله حرکات غریزی از بعضی حیوانات در همان آغاز تولد یعنی قبل از آنکه حیوان فرصت تعلیم و تعلم یا تجربه پیدا کند به طرز شگفت انگیزی صادر می‌شود که با این نظریه قابل توجیه نیست و ثانیاً حیوان شناسان بعضی حیوانات پیدا کرده‌اند که هیچگاه نسل بعدی نسل قبلی را مشاهده نمی‌کند و همیشه قبل از آمدن نسل بعد، نسل قبل از بین می‌رود و در عین حال حیوان حرکات غریزی شگفت انگیزی دارد، این نیز با این فرض قابل توجیه نیست و ثالثاً اگر حرکات غریزی از راه تجربه و تعلیم و تعلم صورت می‌گیرد پس چرا غرایز حیوانات جنبه اختصاصی دارد و هر حیوانی فقط در یک اعمال بالخصوص تخصص دارد؟ و چرا افراد نوع همه با هم از لحاظ

که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت «وجوب» پیدا کرده پس از آنکه نداشت، و در حقیقت صفت «وجوب» و «لزوم» از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله می‌باشد.

حرکات غریزی، مساوی و در یک درجه‌اند؟ و چرا از لحاظ غریزه، تکاملی در آنها پیدا نمی‌شود؟ مثلًا چرا زنبورهای عسل در طول قرنها زندگانی اجتماعی تجدید نظر و تکمیلی در تمدن خود به وجود نمی‌آورند؟ و حال آنکه اگر حرکات غریزی صد در صد از روی فکر و نظر و کشف قوانین کلی بود می‌بایست همه حیوانات صاحب غریزه در همه کارها تخصص و مهارت اعمال کنند و بین افراد نوعشان اختلاف باشد (همان طوری که از لحاظ جسمانی کم و بیش اختلاف هست) و می‌بایست در وضع حرکات غریزی آنها تکامل و ترقی به وجود آید همان طوری که در انسان که کارهای خویش را از روی فکر و نظر و تعلیم و تعلم انجام می‌دهد همه این خصوصیات هست.

و. هدایت غریزه به وسیله یک نوع «الهام غیبی» صورت می‌گیرد. حکمای اشراق مدعی بودند که تدبیر حیات هر نوع از انواع حیوانات به وسیله یک «نور مدبّر» صورت می‌گیرد که آن هم بالاخره منتهی می‌شود به نورالانوار و ذات واجب الوجود.

این نظریه را با دلائل علمی نمی‌توان رد کرد و اگر از هیچ راه از راههای عادی و طبیعی، حرکات غریزی قابل توجیه نباشد ناچار باید حکم کرد که حیوان در حرکات غریزی خود به وسیله یک نیروی دیگری که محیط بر وجودش است هدایت می‌شود، چیزی که هست کیفیت الهام و کیفیت یاد گرفتن و هدایت شدن حیوان مطابق این نظریه بر ما روشن نیست.

ز. حرکات غریزی حیوان همه حرکاتی است از روی شعور و اراده و قصد و لکن در عین حال این فعالیتها «فعالیت تدبیری» نیست یعنی حیوان فعالیتهای خود را به منظور نتایج طبیعی آنها انجام نمی‌دهد بلکه از نتایج طبیعی افعال خود به کلی بی‌خبر است، چیزی که هست وضع ساختمان هر حیوانی (نسبت به کارهای غریزی مخصوص خودش) طوری است که از آن افعال طبعاً لذت می‌برد و حیوان بدون آنکه از نتیجه آن فعل آگاه باشد و بدون آنکه میل به نتیجه فعل او را تحریک کرده باشد، بلکه فقط برای لذتی که از نفس فعل عاید حیوان می‌شود، فعالیت می‌کند.

و در این میان ماده نیز که متعلّق فعل است اعتبارا به صفت وجوب و لزوم متصف شده.

بنا بر این همینکه انسان قوای فعاله خود را به کار انداخت عده زیادی از این نسبت (باید) را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و همچنین به چیزهای بسیاری

برای توضیح مطلب می‌توان دو نوع فعالیتی که در انسان دیده می‌شود مورد مطالعه قرار داد. انسان هر چند هر فعالیتی را برای آرزویی و رسیدن به یک لذتی و ارضای یک تمایلی انجام می‌دهد ولی در بعضی از افعال مستقیماً خود فعل را نمی‌خواهد یعنی خود فعل لذت بخش نیست بلکه بسا هست مقرون به رنج است ولکن آن فعل، انسان را به یک مقصود نهایی نزدیک می‌کند از قبیل شخم زدن زمین و دانه پاشیدن و درو کردن و خرمن کردن و ... که یک نفر کشاورز برای یک مقصود اصلی و نهایی انجام می‌دهد. در این گونه افعال چون خودشان مطلوب و مقصود نیستند و تمایلات انسان را به سوی خود جذب نمی‌کنند لازم است که انسان فایده طبیعی اینها را بداند و قوانین و قواعد صحیح این کارها را بداند تا آنها را طوری انجام دهد که به نتیجه مطلوب یعنی به چیزی که مستقیماً آسایش و آرامش خاطر انسان را فراهم می‌کند و یک تمایلی را خشنود می‌سازد برسد. در این گونه کارها راهنمای انسان فقط فکر و اندیشه است و لهذا باید از طریق تجربه و تعقل و تعلیم و تعلم به دست آید. این گونه فعالیتها را می‌توان «فعالیت تدبیری» اصطلاح کرد.

یک قسم فعالیتهای دیگر است که انسان خود فعل را می‌خواهد یعنی خود فعل مستقیماً لذت بخش و ارضاء کننده یکی از تمایلات است از قبیل تغذی و اعمال جنسی حیوانات.

این گونه افعال خودشان مطلوب و مقصود حیوان‌اند و تمایلات حیوان را به سوی خود جذب می‌کنند یعنی احساس هر یک از این افعال به واسطه ملایمتی که با طبع حیوان دارد هیجانی در وی ایجاد و او را به عمل وادار می‌کند نظیر هیجانی که خود به خود از دیدن یک منظره زیبا یا شنیدن یک آواز خوش و یا استشمام یک بوی مطبوع در انسان پیدا می‌شود که به صرف روبرو شدن و انعکاس ذهنی این امور، جذب و انجذاب پیدا می‌شود. این گونه افعال غایات طبیعی مهمی دارد و طبیعت عینی خارجی انسان است که برای بقا و کمال فرد یا نوع، این تمایلات را به وجود

صفت وجوب و لزوم داده در حالی که این صفت را به حسب حقیقت ندارند.

مثلًا در مورد خوردن (مثال گذشته) اگر چه متعلّق «باید» را «سیری» قرار داده ولی چون می‌بیند سیری بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بی‌جویدن و بی به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی‌برداشتن و برداشتن بی نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و ... ممکن نیست، به همه این حرکات صفت وجوب و لزوم می‌دهد و چون می‌بیند که قوه فعاله در حقیقت یک چیز می‌خواهد به همه این حرکات و یا به یک دسته از آنها صفت وحدت و یگانگی می‌دهد و به همین قیاس ...

آورده است ولی در شعور انسان این نتایج طبیعی منعکس نمی‌شود و اگر فرضاً منعکس بشود (مانند انسان عالم) باز داعی و محرک نفسانی همان ارضای تمایل است. این گونه فعالیتها را می‌توان «فعالیت التذاذی» اصطلاح کرد.

حرکات غریزی حیوان را می‌توان حرکات التذاذی دانست نه تدبیری؛ یعنی حیوانات (بر خلاف انسان) از لحاظ وضع تمایلات و نفسانیات طوری مجهز ساخته شده‌اند که از جمیع حرکات غریزی خود مستقیما لذت می‌برند و تمام آن کارها را صرفاً برای همان لذتی که از خود آن افعال می‌برند انجام می‌دهند بدون آنکه از نتیجه و فایده طبیعی عمل خود آگاه باشند و آن را منظور بدارند.

این نظریه را نیز با دلائل علمی نمی‌توان صد در صد باطل دانست، چیزی که هست خیلی بعید به نظر می‌رسد که حرکاتی از قبیل لانه ساختن پرندگان صرفاً التذاذی باشد و حیوان از نتیجه کار خود و قانون کار خود بی‌خبر باشد زیرا قرائن چنین نمودار می‌سازد که حیوان یک مقصود دیگر از کار خود دارد و این کار را برای آن مقصود نهایی می‌کند و در این کار خود عیناً مثل انسان که برای یک مقصود نهایی تدبیر می‌کند و متحمل رنج و زحمت می‌شود تدبیر می‌کند و به خود رنج می‌دهد. بعلاوه روی این نظریه معلوم نیست که چرا انسان که قوه عقل و شعور و استعداد تدبیر در امور دارد این اندازه از لحاظ تمایلات که هادی غریزه اوست ضعیف است و حیوان که این استعداد را ندارد دارای اینهمه تمایلات عجیب شده که حتی زنبور عسل که لانه خود را با اشکال مسدّس تنظیم می‌کند در وجود او تمایلی آفریده شده که فقط از این نوع کار لذت می‌برد و او بدون آنکه در شعور و قوه ادراک خویش فایده این کار را بداند فقط برای اطاعت از آن تمایل مخصوص این کار را انجام می‌دهد. این بود مجموعه فرضیه‌هایی که در مورد «غریزه» گفته شده یا می‌توان فرض کرد.

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود:

الف. انسان (یا هر موجود زنده) به واسطه به کار انداختن قوای فعاله خود یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباریه تهیه می‌نماید.

ب. ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلّق قوای فعاله گردیده و نسبت (باید) را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوییم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود.

ج. با تذکر آنچه در مقاله ۵ گذشت روشن می‌شود که اعتباریات به دو قسم منقسم می‌باشند:

۱. اعتباریات مقابل مهیات که آنها را «اعتباریات بالمعنی الاعم» نیز می‌گوییم.

۲. اعتبارياتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است و آنها را «اعتباریات بالمعنی الاخص» و «اعتباریات عملی» می‌نامیم.

د. چون اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه هستند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض، و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر؛ از این روی باید گفت اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص (چنانکه بیان خواهیم نمود).

۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات.

انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده روز دیگر بد بشمارد ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف نظر نموده و یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید.

موضوع «هدایت غریزه» یکی از اسرار آمیزترین مسائل علم‌الحیات است و خوشبختانه دانشمندان قرون جدیده دست به مطالعات عمیقی درباره کردار و رفتار غریزی حیوانات زده‌اند و عجایبی در این زمینه‌ها کشف کرده‌اند و هر چه مطالعات و مشاهدات در این زمینه بیشتر شود زمینه تحقیق فلسفی در ماهیت «غریزه» فراهم‌تر خواهد شد.

پس اعتباریات عملی بر دو قسمند: اعتباریات ثابته که انسان از ساختن آنها ناگزیر است و اعتباریات متغیره.

آنچه بیانات گذشته تا کنون نتیجه داده این است: انسان یا هر جانور زنده، میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالاً یک سلسله ادراکات و علومی را ساخته و توسیط می‌نماید.

ولی آیا آنها را چگونه ساخته؟ و آنها چه انقسامات و احکامی دارند؟ و آنها چگونه با خواص و افعال حقیقی انسان ارتباط پیدا می‌کنند؟ پرسشهایی هستند که هنوز پاسخ تفصیلی آنها داده نشده اگر چه شالوده سخن در بیان گذشته ریخته شده.

ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آنها

چنانکه از بیان گذشته دستگیر می‌شود قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده و در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی، متعلّق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلّق قوه فعاله قرار داده (معنای بایستی را به وی داده، وجوب میان خود و میان او گذشته) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می‌کند.

شاخه‌های اعتباریات (انقسامات)

چنانکه از نتیجه ۶ که در آغاز سخن گرفتیم روشن است، در مورد اعتباریات نمی‌توان دست توقع به سوی برهان دراز کرد زیرا مورد جریان برهان، حقایق می‌باشد و بس.

و از راه دیگر در نوع انسان مثلًا که روزگارهای دراز و سده‌های متراکم از تاریخ پیدایش وی که به ما تاریک است گذشته و به واسطه تکاثر تدریجی جهات احتیاج فردی و نوعی که روز به روز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه‌تر و پیچیده‌تر به گذشته افزوده، نمی‌توان از میان انبوه توده‌های متراکم اعتبار، ریشه‌های اصلی را پیدا نمود.

ولی چیزی که هست این است که اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباری و اجتماعی تدریجاً و به مرور زمان روی هم چیده شده و از این روی ما می‌توانیم با

سیر قهقری به عقب برگشته و به سرچشمه اصلی این زاینده رود اگر هم نرسیدیم دست کم نزدیک شویم.

و همچنین با کنجکاوی در اجتماع و افکار اجتماعی ملل غیر مترقیه که اجتماعات و افکاری -نسبتاً- ساده دارند و یا بررسی اجتماعات سایر جانوران زنده معلوماتی به دست آوریم.

و همچنین در فعالیتهای فکری و عملی نوزادان خودمان باریک شده و ریشه‌های ساده افکار اجتماعی یا فطری را تحصیل نماییم.

پس از این مقدمه، چنانکه گذشت، ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و پر روشن است که فعالیت این قوا یا پاره‌ای از آنها محدود و بسته به اجتماع نمی‌باشد؛ مثلًا انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود را به کار خواهد انداخت خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. آری، یک دسته از ادراکات اعتباری، بی فرض «اجتماع» صورت‌پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها، و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود: اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند:

۱. اعتباریات پیش از اجتماع.

۲. اعتباریات بعد از اجتماع.

البته معلوم است که افعالی که متعلق قسم اول هستند با هر شخص قائم‌اند و افعالی که متعلق قسم دوم می‌باشند با نوع مجتمع قائم‌اند (البته نباید فعل مشترک را به فعل اجتماعی اشتباه کرد؛ ما افعالی داریم که شخص فعل به شخص فرد قائم است چون تغذی، و افعالی داریم که شخص فعل به اجتماع قائم است چون ازدواج و تکلم).

قسم اول: اعتباریات قبل الاجتماع

۱. وجوب

چنانکه از بیان گذشته روشن شد انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله خود نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید می‌گذارد و حال آنکه این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد، پس نسبت نامبرده «اعتباری» خواهد بود؛ و از اینجا روشن می‌شود:

۱. نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت «وجوب» است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با

تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود.

۲. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد «وجوب» صادر می‌شود.

و این نظریه اگر چه با مشاهده موارد افعال مختلفه غیر قابل قبول به نظر می‌رسد چه بسیار می‌افتد که انسان کارهایی را به واسطه عادت یا نادانی یا عصبیت و مانند آنها انجام می‌دهد در حالی که خود می‌داند کاری غیر لازم یا بیخود و یا ناشایسته و نکردنی می‌باشد.

ولی باریک بینی در همین موارد، صحت و درستی نظریه نامبرده را تأیید می‌نماید زیرا ما می‌بینیم کسانی که این گونه کارهای پست نا بایسته یا ناشایسته را با اعتقاد و اعتراف به عدم‌لزوم یا با ایمان به لزوم عدم، انجام می‌دهند گاهی که از آنان پرسیده شود که «با اینکه می‌دانید و می‌گویید که این گونه کارها نکردنی است پس چرا می‌کنید؟» به عنوان عذر و پوزش پاسخ می‌دهند که چاره نداریم چون عادی هستیم یا در نکردن، فلان محذور را داریم یا مجبور بودیم و از نکردن ترسیدیم و مانند این پوزشها.

روشن است که مفهوم پوزششان این است که وجوب فعل، مقید به عدم تحقق عذر بوده یعنی فعل در صورت تحقق عذر وجوب نداشته یعنی فعل با اعتقاد وجوب انجام گرفته و پوشیده نماناد که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویّت و حرمت و مانند آنها پیدا می‌کنند- چنانکه فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند- دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد ندارند زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است.

۲. حسن و قبح (خوبی و بدی)

اعتبار دیگری که می‌توان گفت زاییده بلافصل اعتبار وجوب عام می‌باشد اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطرار آنها را اعتبار خواهد نمود.

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون «خوب» می‌دانیم دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون «بد» می‌دانیم دشمن

داریم. بسیاری از اندامها و مزه‌ها و بویها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال، «خوب» می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار «بد» می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف روش ما می‌باشد. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت می‌برد و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور به بوی مردار می‌آیند و یا مثلًا از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت «خوبی» و «بدی» که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند «نسبی» بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلًا می‌باشند.

پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملایمت و موافقت یا عدم ملایمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت «وجوب» انجام می‌گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را «خوب» می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را «بد» می‌دانیم.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی، معتبرند و پوشیده نماند که «حسن» نیز مانند «وجوب» بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلّف فعل صادر است چون وجوب عام، و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد «حسن» صورت خواهد گرفت.

۳. انتخاب اخف و اسهل (سبکتر و آسانتر)

قوای فعاله ما که کارهای خود را با فکر انجام می‌دهند و یا هر قوه فعاله طبیعی هر گاه با دو فعل مواجه شود که از جهت نوع، متشابه ولی از جهت صرف قوه و انرژی، مختلف یعنی یکی دشوار و پر رنج و دیگری آسان و بی‌رنج بوده باشد ناچار قوه فعاله به سوی کار بی‌رنج تمایل کرده و کار پر رنج را ترک خواهد گفت و البته علتش این است که کار پر رنج در عین حال که مقتضای قوه فعاله است مقرون به عوایق و موانعی است که با قوه فعاله سازگار نیستند و گاهی که قوه فعاله چنین کاری را انجام می‌دهد خود کار را می‌خواست و از کشیدن رنج و دفع عایق چاره

نداشت، پس وجوب چنین کار و فعلی پیش قوه فعاله مقید به فقدان کار بی‌رنج یا کم رنج بوده؛ پس در موردی که دو فعل بی‌رنج و با رنج فرض شود انتخاب بی‌رنج، معیّن خواهد بود.

و روی این اصل می‌باشد که تطور و تحولی در همه اعتباریات، در جمیع شؤون انفرادی و اجتماعی انسان، موجود می‌باشد (و ممکن است افکار سایر جانوران زنده به ویژه افکار انفرادی آنها کم و بیش بهره‌ای از این تطور و تحول داشته باشند) چنانکه تأثیر این اصل در عادات و رسوم و لغات در انسان بسیار روشن است. انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایه کم، سود بسیار برد و با تلاش سبکتر، کاری سنگین‌تر انجام دهد.

و اگر چنانچه گاهی نتیجه معکوس پیش آمده و سیر تطوری از شکل آسان‌تر به حالت دشوارتری تبدیل می‌شود و یا عادت و رسم ساده‌تری به یک مرحله پیچیده‌تری می‌رسد، نه از راه تطور تنهاست بلکه اغراض دیگری ضمیمه و پیوند اصل شده و سنگینی بار آورده چنانکه زندگی ساده و بسیط انسان اولی فعلًا به شکل بسیار دشوار و سختی افتاده ولی استفاده‌های بسیار دیگری منظور شده که به اصل افزوده شده و حالت بغرنجی پیدا کرده؛ مثلًا انسان اولی تنها گرسنگی احساس کرده و تنها برای سیری، علف یا گوشت خام می‌خورده ولی انسان امروز از تغذیه، تنها سیری نمی‌خواهد و مقاصد دیگری نیز دارد و همچنین ...

۴. اصل استخدام و اجتماع

ما در خارج به هر پدیده مادی که می‌رسیم ترکیبی یا همراه ترکیبی است که برای حفظ بقای خود از خارج به نحوی استفاده می‌نماید و این خاصیت در همه موجودات و به ویژه در یک دسته از موجودات که جانوران زنده را تشکیل می‌دهند بسیار روشن می‌باشد. این دسته مثلًا آب را نوشیده و گیاه یا میوه را خورده و با به کار انداختن جهاز تغذی و هضم مخصوص خود اجزائی را که برای بدن خود لازم دارد از وی گرفته و بازمانده را پس می‌دهد و پاره‌ای از جانوران با پاره‌ای از آنها چون گرگ با گوسفند، و باز با کبوتر، تغذی می‌نمایند و جانوران با شعورتر و به ویژه انسان این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی به کار می‌برند بلکه در هر کاری که وابسته به احتیاجات است اگر چه به وسایط زیاد نیز بوده باشد روش آنها همین است.

انسان اولی برای رهایی از شرّ درندگان و دشمنان خود میان آب زندگی می‌کرد و بالای درختان یا در شکاف کوهها می‌نشست و هر محذوری را با ضد آن (تقریباً)

پاسخ عملی می‌داد.

انسان احتیاجات صناعی خود را نخست با سنگهای تیز برنده، پس از آن با فلزات، پس از آن با بخار، پس از آن با برق و مغناطیس، سپس با شکافتن اتم تأمین می‌کرده و می‌کند و پس از آن ...

انسان همه گونه بهره برداری خوراکی و دوایی و پوشاکی و نشیمنی از گیاه و درخت و چوب می‌کند.

انسان هر جور تصرف در گوشت و استخوان و خون و پوست و شیر و پشم، حتی در مدفوعات حیوانات می‌نماید.

انسان نتیجه‌های گوناگون از کار حیوانات می‌گیرد، به اسب و الاغ سوار می‌شود و بار می‌بندد و با سگ پاس می‌دهد و شکار می‌کند، با گربه موش می‌گیرد و با کبوتر پیک می‌فرستد و ... راستی اگر تنها کلیات تصرفات انسان در خارج شمرده شود یک رقم سر سام آور خارج از پندار پیدا می‌شود.

اکنون آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود اگر با یک همنوع خود (انسان دیگر) روبرو شود به فکر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد همنوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟! بی شبهه چنین نیست زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامنگیر افراد انسان می‌باشد نمی‌توان غیر طبیعی شمرد و خواه ناخواه این روش مستند به طبیعت است.

ولی سخن اینجاست که: آیا روش استخدام مستقیماً و بلاواسطه مقتضای طبیعت می‌باشد و این اندیشه نخست در مغز انسان جایگیر شده و در دنبال وی اندیشه دیگری به نام اندیشه اجتماع (گردهم آمدن و زندگی دسته جمعی کردن) پیدا می‌شود؟ یا اینکه انسان با مشاهده همنوعان خود اول به فکر اجتماع و زندگی دسته جمعی افتاده و افراد نوع به همدیگر گراییده و زندگانی تعاونی را پی جویی نموده و همه از همه برخوردار می‌شوند و ضمناً گاهی یا بیشتر اوقات، اجتماع از مجرای طبیعی خود منحرف شده و مبدّل به یک توده هرج و مرج و سود بری و رنج کشی و بالاخره بردگی و استثمار می‌شود؟

ما گمان می‌کنیم که یک بررسی یا تماشای فعالیتهای ابتدائی نوع انسان و روشهای ساده بیشتر انواع دیگر حیوان و همچنین بررسی تجهیزات طبیعت، پاسخ حقیقی این پرسش را مشخص می‌سازد.

درست است که ساختمان کالبد انسان با جهاز تغذیه- نسبتاً- اجتماعی مجهز می‌باشد، فرد ماده انسان پستان دارد که دقیقاً برای بیرون دادن شیر آماده است و پشت سر این دستگاه دستگاه دقیق دیگری برای ساختن شیر درست شده و بدن با وی مجهز گردیده و از طرف دیگر فرد دیگر (کودک) با لب و دهانی مجهز می‌باشد که

کاملًا با مکیدن پستان و گرفتن شیر توافق داشته و سازگار می‌باشد، و همچنین مجموع دو فرد ذکور و اناث روی هم رفته با یک دستگاه دقیق و باریک تمایل جنسی و تهیه ماده اصلی نوزاد انسانی و به قالب زدن و بیرون دادن و بالاخره ساختن یک فردی مانند خود با همه لوازم و احتیاجات (و شاید شماره واحدها و اجزاء اولی این دستگاه از اندازه بیرون بوده باشد) مجهز است و البته این تجهیزات (تجهیز تغذیه و تولید) بجز با اجتماع سر نمی‌گیرد.

نظیر این وضع را در جانوران پستاندار دیگر غیر انسان و در بیشتر مرغان چون کبوتر و باز و مانند آنها، و همچنین جهاز توالد و تناسل را در بیشتر یا همه جانوران زنده می‌توان یافت.

ولی (با در نظر گرفتن اینکه غرض طبیعت و تکوین از این تجهیزات همان تولید و تغذیه و تنمیه می‌باشد) آیا راهی که طبیعت برای تأمین آرمان و هدف خود برای انسان مشخص می‌سازد همان اجتماع و تعاون است، یا اینکه اندیشه استخدام را به مغز انسان وارد می‌سازد که جنس نر و ماده و نوزاد و مادر برای ارضای قوای فعاله و پاسخ خواهش غریزی خود به این کارها دست بزنند؟ مرد از روی خواهش غریزی خود آمیزش ویژه‌ای را از زن می‌خواهد و زن نیز کاری که پاسخ دهنده همین کار است می‌خواهد، نوزاد از پستان مادر رفع گرسنگی می‌خواهد و مادر نیز از نوزاد خالی کردن پستان از شیر و رفع ناراحتی که در خود می‌یابد می‌خواهد. گواه این سخن این است که این تجهیزات در بیشتر یا همه حیوانات، همگانی و همیشگی (کلی و دائمی) نیست زیرا تصور ندارد که همه افراد از شیر تغذی نمایند و نیز همان طبیعت که انسان را به انجام این گونه کارها دعوت می‌کند دعوت خود را با یک سلسله علوم و احساسات ادراکی چون شهوت جنسی و اشتهای تغذی و عاطفه و رحم فعلیت می‌دهد ولی همین احساسات را پس از چندی نگاهداری، دیر یا زود از دست انسان می‌گیرد، دیگر مرد یا زن احساس تمایل جنسی را ندارند، دیگر انسان که یک روز نام «نوزاد» داشت شیفته پستان مادر نبوده و خواب و بیداری را با اندیشه شیر نمی‌گذراند، گذشته از اینکه دهانش نیز از دندان پر شده و به سوی غذای جویدنی هدایت می‌شود و از دیگر سو، پستان مادر نیز خشک شده و دیگر شیر ندارد. پس در حقیقت این گونه اجتماع، فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد نه اینکه طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید.

گذشته از این سخنان، اصولًا نمی‌توان باور کرد که انسان با همه پدیده‌های جهان کار دارد و به هر موجودی که از راه حس یا خیال یا عقل راه پیدا می‌کند تماس ذی غرضانه با وی می‌گیرد (لااقل تماشای ادراکی و اقناع و ارضای غریزه شعور)،

در همه این دسته‌های بیرون از اندازه و شمار سودای استفاده و استخدام داشته باشد و در درجه اول سود خود را بخواهد، تنها در یک دسته از آنها (همنوعان خود) با همان قوای فعاله و اراده غریزی استثنائاً اجتماع را خواسته و استخدام را تبدیل به استفاده اشتراکی نماید.

بلی، هر پدیده از پدیده‌های جهان و از آن جمله حیوان و به ویژه فرد انسان حبّ ذات را داشته و خود را دوست دارد و همنوع خود را همان خود می‌بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به همنوعان خود را می‌خواهد و به اجتماع فعلیت می‌دهد و چنانکه پیداست همین نزدیک شدن و گردهم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از همنوعان خود پیدا نماید خواهد پیمود و چون این غریزه در همه به طور متشابه موجود است نتیجه اجتماع را می‌دهد و این همان اجتماع است که مورد بحث و نظر ماست (اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با همه تأمین شود) و تأمل و مطالعه در فعالیتهای متحول نوزاد انسان و جانوران زنده دیگر این نظر را تأمین می‌نماید.

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود:

۱. انسان در نخستین بار «استخدام» را اعتبار داده است.

۲. انسان مدنیّ بالطبع است.

۳. عدل اجتماعی «خوب» و ظلم «بد» می‌باشد.

و البته نباید از کلمه «استخدام» سوء استفاده کرد و تفسیر ناروا نمود. ما نمی‌خواهیم بگوییم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد چنانکه یک ملتی در پس پرده آزادی بخشی و الغای برده فروشی به نام «استعمار» و «استملاک» و «قیمومت» و «تحت الحمایه» و هزار نام دیگر، دیگران را زین به پشت و لگام به دهان زده و سوار شوند یا جنس دو پا را مانند چارپایان خرید و فروش بنمایند و معنی بردگی و بدبختی و پستی را با الفاظ شیرین «آزادی» و «خوشبختی» و «پیشرفت» تأدیه کنند و به روی هر حقیقتی اسم «کهنه» و «پوسیده» گذاشته و به دور اندازند.

و همچنین نمی‌خواهیم بگوییم چون انسان بالطبع مدنی و اجتماعی است به دستاویز اینکه همه زمین و آفریده‌های زمینی از آن همه است تنی چند در پس پرده فریبنده انترناسیونالیسم به نام «رفع تضادهای داخلی» افکار انسانی را کشته و یک گله انسان بی‌فکر بی‌اراده بار آورند که کوچکترین دخالتی در خوب و بد و باید و نباید جهان نداشته باشند و به اتهام ارتجاع، اخلاق فاضله عفت و عصمت و غیرت و حیا و صبر را پایمال نمایند و به عنوان اینکه مرام کمونیزم و سازمان اشتراک بر پایه تحول و تکامل عمومی استوار است واژه انصاف و رحم و عطوفت و صداقت و صدق

و صفا و همچنین بیم و امید و آرزو و افسوس را از قاموس بشریت شسته و چراغهایی که صنع و ایجاد در درون تاریک انسان روشن نموده خاموش کرده و یک انسان لا انسان، آری انسان لا انسان، بار آورند.

مراد ما اینها نیست، بلکه ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید قضاوت عمومی است و هیچ گونه کینه خصوصی با طبقه متراقیه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه پایین نمی‌کند بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرایح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند.

۴. آزادی انسان که موهبتی طبیعی است در حدود هدایت طبیعت می‌باشد و البته هدایت طبیعت بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی دارای آنها می‌باشد و از این روی هدایت طبیعت (احکام فطری) به کارهایی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می‌دهد محدود خواهد بود؛ مثلًا از این راه ما هیچگاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشویی انجام می‌گیرد (مرد با مرد، زن با زن، زن و مرد از غیر طریق زناشویی، انسان با غیر انسان، انسان با خود، تناسل از غیر طریق ازدواج) تجویز نخواهیم نمود.

مثلًا تربیت اشتراکی نوزادان و الغای نسب و وراثت و ابطال نژاد و ... را تحسین نخواهیم کرد زیرا ساختمان مربوط به ازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمی‌دهد.

۵. اعتبارات سه گانه نامبرده از اعتبارات ثابته می‌باشند.

۵. اصل متابعت علم

پر روشن است که قوای فعاله در ماده چنانکه خود مادی هستند فعالیت آنها نیز در ماده می‌باشد و یک قوه فعاله همینکه ماده‌ای را مناسب فعالیت خود یافت شروع به فعالیت کرده و اثر خود را به سوی متأثر خود روانه خواهد ساخت و انسان و هر جانور زنده در فعالیت خود از این حکم مستثنی نیستند.

ما در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارج کار داریم، واقعیت خارج را می‌خواهیم؛ با کسی که سخن می‌گوییم با شنونده خارجی رازگویی می‌نماییم، به سوی مقصدی که روانه می‌شویم مقصد را می‌جوییم و اگر می‌خوریم یا می‌آشامیم

یا بر می‌خیزیم و اگر چشم باز می‌کنیم یا گوش فرا می‌گیریم یا می‌چشیم یا می‌بوییم یا دست می‌مالیم یا پای می‌گذاریم و اگر می‌خندیم یا می‌گرییم و اگر شاد می‌باشیم یا اندوهگین می‌شویم و اگر دوست می‌گیریم یا دشمن می‌داریم و اگر و اگر ... در همه این مراحل سر و کار ما با خود خارج و واقعیت هستی است زیرا بـه حسـب فطرت و غریزه رآلیست و واقع بین هستیم (چنانکه در مقاله ۲ و ۳ روشن گردید).

پس ناچار به علم، اعتبار واقعیت داده‌ایم یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم.

و در میان حالات گوناگون ادراکی (علم، ظن، شک، و هم) تنها علم می‌تواند این خاصه را داشته باشد زیرا در حالات دیگر (غیر حال علم) چون ادراک دو جانبه بوده و متزلزل است نمی‌توان به یک جانب گراییده و مستقر شد. موجودی را که وجودش مظنون یا مشکوک یا موهوم است نمی‌توان گفت موجود است ولی موجودی که معلوم الوجود بوده و هیچ گونه تردیدی در وجودش نداریم موجود است (بی قید علم) اگر چه به حسب دقت معلوم الوجود است. ولی وقتی که به اینجا می‌رسیم (موجودی که پیش ماست به حسب دقت موجود نیست بلکه معلوم الوجود یعنی صورت علمی است نه خود موجود خارجی) باز می‌بینیم معلوم الوجود معلوم الوجود است نه معلوم معلوم الوجود و باز هر چه پیش برویم دست خود را به روی واقعیت خارج (یعنی روی علم به نام معلوم خارجی) خواهیم گذاشت نه روی علم به واقعیت خارج.

پس باید قضاوت کرد که انسان و هر موجود زنده هیچگاه از اعتبار دادن به علم (مقابل مطلق تردید) مستغنی نیست و به حکم اضطرار غریزی به علم اعتبار خواهد داد؛ یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارج خواهد گرفت («اعتبـار واقعیـت علم» به اصطلاح این مقاله، «حجیت قطع» به اصطلاح فن اصول).

و از این روی ما نمی‌توانیم دخالت تازه‌ای اثباتاً و نفیاً در اعتبار علم بکنیم. مـا هیچگاه نمی‌توانیم این اعتبار را از دست علم بگیریم زیرا هر گامی که در ایـن راه برمی‌داریم در خط علم راهپیمایی نموده‌ایم و هیچگاه نمی‌توانیم دوباره به علم اعتبار بدهیم زیرا خواه و ناخواه این اعتبار را در نخستین برخوردی که با خارج نموده‌ایم به وی داده‌ایم و انسان نمی‌تواند در دایره زندگی خود به یک نقطـه برسـد (بـرای نمونه) که از عمل به علم خالی بوده باشد.

مثلًا یک رئیس یا هر مافوق می‌تواند گزاف گویی کرده به زیر دست خود بگوید «از این پس در فرمانهای من آنچه را که علم داری ترک گفته و موارد مشـکوکه را انجام ده» ولی باز با این بازی به آرزوی خود (الغای اعتبار علم) نخواهد رسید زیرا زیر دست نامبرده اگر فرمانبرداری هم بکند تازه در همه موارد عمل به شک، به فرمان نخستین وی اطاعت علمی کرده و همه موارد شک را نیز با علم تشخیص داده.

و مثلًا انسان در موارد محذورات احتمالی استنکاف کرده و وارد نمی‌شود (قاعده دفع ضرر محتمل): آبی را که راستی احتمال مسمومیت دارد نمی‌خورد، به جایی که احتمال چاه می‌رود پای نمی‌گذارد، به ماده‌ای که احتمال انفجار دارد دست نمی‌زند؛ ولی اینها مواردی است که انسان در سر دو راه ایستاده: یکی مقطوع الامن و دیگری غیر مقطوع، و با غریزه عمل به علم، راه مقطوع‌الامن را انتخاب می‌نماید گذشته از اینکه احتمال محذور را نیز با علم تشخیص می‌دهد.

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود:

۱. یکی از اعتباریات «حجّیت علم» است.

۲. این اعتبار از اعتبارات عمومی است (قبل الاجتماع).

نکاتی چند

۱. نظر به قریحه مسامحه که در انسان از قاعده انتخاب اخف و اسهل استقرار جسته، انسان در مرحله عمل هر چیز غیر مهم را به عدم ملحق می‌نماید و ما روزانه این روش را در هزارها مورد به کار می‌بریم که یکی از آنها ادراک ظنی است. در جایی که جانب مرجوح طرفین ظن بی‌اهمیت بوده باشد به حسابش نمی‌آوریم و در نتیجه ظن قوی را به جای علم گذاشته و نام «علم» به وی می‌دهیم و این همان «ظن اطمینانی» است که مدار عمل انسان می‌باشد و این خود یکی از اعتبارات عمومی است.

پوشیده نماند که دانشمندان مادی چنانکه در علم نظری کجروی نموده و علم (ادراک مانع از نقیض) را منکر شده‌اند همچنان در علم عملی (مورد بحث) نیز اشتباه کرده و درست در نقطه مقابل ما قرار گرفته می‌گویند انسان همیشه به ظن عمل می‌نماید و علمی در کار نیست.

این نظر از دو جا سرچشمه می‌گیرد: یکی انکار اصل ادراک علمی، و ما در مقاله‌های گذشته بطلان این نظر را روشن نموده و به ثبوت رسانیدیم که این نظر جز روش شکاکان (نمی‌دانم) حقیقتی در بر ندارد، دوم خط میان اعتبار ظن اطمینانی و میان الغای اعتبار علم. دانشمند مادی باید بداند که سخن دو تاست که از همدیگر جدا می‌باشند.

یک بار می‌گوییم انسان بنا گذاری نموده که غیر علم را (ظن اطمینانی) علم شناخته و با وی معامله علم کند. البته در این صورت اعتبار حقیقی از آن علم بوده و علم اعتباری (ظن اطمینانی) تنها زنده اسم علم می‌باشد. و یک بار می‌گوییم انسان به علم عمل نمی‌کند بلکه پیوسته پیرو ظن است یعنی انسان در عمل مستقیماً به

سوی رجحان و اولویت می‌گراید؛ و این سخنی است بی‌پایه و اندیشه‌ای است خام زیرا انسان در اعتباریات عملی خود محکوم طبیعت و پیرو هدایت فطرت و غریزه خود می‌باشد و چنانکه در آغاز سخن گفته شد طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود، انسان را به سوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد و ادراکی که خارج به طور اطلاق می‌تواند در ظرف وی بگنجد همان علم است و بس.

جای بسی شگفت است اگر چنانچه انسان در مورد عمل، تنها ظن یعنی طرف راجح را گرفته و انتخاب می‌کند آیا خود رجحان را نیز با رجحان تشخیص می‌دهد؟ و همچنین این رجحانهای مترتب، الی غیر النهایه می‌روند و بالاخره یک طرف نمی تواند ترجیح (نه ظن ترجیح) پیدا کند؟ یا بالاخره به علم می‌رسد زیرا اگر در جایی گفتیم که «راستی راجح است» علم را به کار برده‌ایم؟

نکته ۲

انسان اگر به وجود چیزی علم داشته باشد تا علم به بطلان وجود وی نرسانیده علم نخستین را معتبر می‌دارد و مطالعه حالات مختلف حیوانات دیگر وجود این روش را در آنها نیز تأیید می‌کند.

و اگر وجود چیزی که کردنی است یا نکردنی، در میان دو چیز مردّد شود، به فعل هر دو طرف یا ترک هر دو طرف مبادرت می‌ورزد.

و اگر وجود چیزی را نداند، ترتیب آثار وجود وی را به مورد نمی‌دهد.

و اگر چیزی میان کردنی و نکردنی (خیر و شر) مردد شود توقف خواهد کرد. (چهار اصل «استصحاب، احتیاط، برائت، توقف» به اصطلاح فن اصول).

و چون در جاهای دیگر در اطراف این چهار اصل بحثهای وافی شده از دامنه دادن گفتگو در این مقاله درباره آنها خودداری می‌شود.

خاتمه این بحث و گفتگوها

اعتبارات عمومی که سخنان گذشته ما در پیدایش آنها بود منحصر به پنج اعتباری که شمرده شد (وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام، عمل علم) نمی‌باشد بلکه اعتبارات دیگری نیز می‌توان یافت که جنبه عمومیت داشته باشند چنانکه اعتبار اختصاص و اعتبار فایده و غایت در عمل از اعتبارات عامه هستند زیرا اگر انسان را تنها در حال انفراد فرض کنیم در هر استفاده که از

ماده می‌کند اگر یک مانع و مزاحمی (اگر چه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یک مانع طبیعی باشد) پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت یا از کمال فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی به مقام دفاع بر آمده و با فعالیت دفاعی خود ماده را تخصیص به خود داده و تصرف خود را بر وی مستقر خواهد ساخت؛ و در عین حال این وضع را یک نسبتی میان خود و ماده اندیشیده و مفهوم اختصاص (این ماده از آن من است) در پندار وی جلوه‌گر خواهد شد و این مفهوم همان اختصاص مطلق است که اصل مالکیت یکی از شعب اوست و همچنین دارایی، رتبه و مقام و هر گونه حقوق قراردادی و علقه زناشویی و ... از شعب اوست.

همچنین لزوم فایده در عمل (باید کار آرمان داشته باشد) یکی از اعتبارات عمومی است که به نحوی که در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار استنتاج می‌شود.

و همچنین اعتبارات عمومی دیگری نیز می‌توان یافت ولی اعتبارات پنجگانه نامبرده در تشریح و استنتاج بقیه اعتبارات (اعتبارات بعد الاجتماع) و احکام آنها کافی است.

به هر حال اعتبارات عمومی (اعتبارات قبل الاجتماع) چون اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد از اعتبار آنها گریزی ندارد یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آنها را به وجود می‌آورد از این روی هیچگاه از میان نرفته و تغییری در ذات آنها پیدا نمی‌شود.

مثلًا انسان می‌تواند- یا می‌شود- که یک اندیشه ویژه‌ای را به واسطه پیدایش عواملی از مغز خود بیرون براند ولی هرگز نمی‌تواند- یا نمی‌شود- که اصل اندیشه را (باید اندیشه کنم) نکند؛ و مثلًا هر اجتماعی می‌تواند فکر خاص یک فردی را پایمال کند ولی هرگز نمی‌تواند فکری را که در فکر هر فرد فرد اجتماع ثابت است کشته و از میان ببرد زیرا فکر اجتماعی یک شماره محصلی از افکار می‌باشد که روی هم ریخته شده وحدتی پیدا کرده و مانند یک واحد حقیقی مشغول فعالیت است؛ و در این صورت چگونه متصور است که یک اجتماعی (فکر متراکم واحد) خودش، خودش را از میان ببرد.

ما با قریحه مسامحه به بسیاری از موارد نام «انتحار» و «خودکشی» می‌دهیم ولی به حسب دقت، خودکشی در جهان هستی مصداق ندارد.

بلی، یک موجود زنده مثلًا می‌تواند فعالیت خود را به یک ماده‌ای ارتباط دهد که حادثه مربوطه وی خود موجود زنده یا قوه مربوطه وی را ابطال نماید یا فعالیتش را خنثی کند؛ مثلًا انسان می‌تواند سم را در آب حل کرده بنوشد (یعنی فعالیتی که

ملایم قوه غاذیه که نوشیدن است انجام دهد) ولی سّم محلول به واسطه ورود به معده فعالیت کرده او را بکشد؛ یا به نور بسیار قوی مانند قرص خورشید نگاه کرده و قوه باصره را از کار اندازد و یا با یکی از قوا قوه دیگری را خنثی نماید؛ مثلًا پلکها را بسته و نگذارد چشم کار کند، انگشت به گوش گذاشته و نشنود، ولی هرگز نمی‌شود انسان یا هر موجود از وجود خود مستقیماً عدم خود را بخواهد یا از قوه‌ای مستقیماً بطلان فعالیت خود قوه را تقاضا نماید.

از این بیان می‌توان نتیجه زیر را گرفت:

اگر چه اعتبارات عامه قابل تغییر نیستند ولی از راه برخی از آنها در مورد برخی دیگر می‌شود تصرف نموده و به وجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت؛ یعنی موردی را در دایره فعالیت وی دخل داده و مورد دیگر را بیرون کرده و در نتیجه اعتبار عمومی را نسبت به مورد اول خود از کار انداخت. مثلًا زمانی مسافرتهای طولانی را با چارپا یا کجاوه یا تخت روان انجام می‌دادند. کجاوه یا تخت روان یا چارپا برای پیمودن راههای دور و دراز لازم و خوب بود ولی با پیدایش وسائلی تازه مانند اتومبیل، راه آهن، هواپیما، قاعده «لزوم انتخاب اخف و اسهل» وسیله تازه را به جای کهنه نشانیده و صفت «لزوم» و «خوبی» را از آن گرفته و به این داده، البته اصل «خوبی» از میان نرفت ولی جای خود را عوض نمود. در هر گوشه و کناری از اجتماع امروز صدها مثال برای این گونه تغییرات رسومی، آدابی، اخلاقی، معاملاتی، تماسهای اجتماعی می‌توان پیدا کرد.

چیزی که هست این است که اصول اعتبارات عمومی پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده تنها موارد و مصادیق آنها جا به جا می‌شود و جامعه بشری پیوسته به پیشرفت خود در استخدام و استفاده از ماده ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تضییقات زندگی بوده و هر روز صحنه زندگی دیروزی خود را عوض می‌کند و این لازمه برخورد و فعل و انفعالی است که اصول اعتبارات در همدیگر دارند. و از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: «تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است».

تغییر اعتبارات را در بخشهای زیر می‌توان تلخیص کرد:

۱. منطقه‌های گوناگون زمین که از جهت گرما و سرما و دیگر خواص و آثار طبیعی، مختلف می‌باشد تأثیرات مختلف و عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات تأثیر بسزایی می‌کنند و همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی، و در پیرو آنها ادراکات اعتباری آنها از هم جدا خواهد بود. مثلًا احتیاجات گرما و سرمایی منطقه استوایی نقطه مقابل احتیاجات منطقه قطبی بوده و از همین جهت از حیث تجهیزات، مختلف می‌باشند. در منطقه استوایی در اغلب اجزاء سال برای انسان یک لنگ که به میان ببندد لازم، و

زیاده بر آن خرق عادت و شگفت آور بوده و قبیح شمرده می‌شود و در منطقه قطبی درست به عکس است. اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی و آداب و رسوم سکنه منطقه‌های مختلفه زمین مشهود است بخش مهمی از آنها از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

و همچنین محیط عمل در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل می‌باشد. مثلًا یک نفر باغبان با یک نفر بازرگان یا یک نفر کارگر با یک نفر کارفرما از جهت روش فکری یکسان نیست زیرا احساساتی که مثلًا سبزه و آب و درخت و گل و بهار به وجود می‌آورند غیر از احساساتی است که مال التجاره و داد و ستد لازم دارد و اختلاف احساسات، اختلاف ادراکات اعتباریه را مستلزم می‌باشد.

۲. کثرت ورود یک فکر به مغز انسان نصب العین گردیده و نتواند از نظر دور داشته و به غیر او توجه کند و البته در این صورت خواهی نخواهی یک فکر، منطقی و صحیح و خوب به نظر خواهد آمد و خلاف وی به خلاف وی و در این صورت، توارث افکار، تلقین، اعتیاد، تربیت در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی را بازی خواهد کرد.

۳. ما تردید نداریم که با قریحه تکامل، پیوسته بر معلومات خود می‌افزاییم و خلاصه در اثر اینکه نخستین روزهای پاگشایی به جهان ماده، معلومات زیادی از نیاکان خود به طور توارث دریافت داشته و پایه پیشرفتهای آینده خود قرار می‌دهیم دایره علوم روز به روز در توسعه است و هر چه توسعه پیدا کند از مزایای طبیعت به واسطه تطبیق عمل، استفاده‌های بیشتر و کامل‌تری نموده و طبیعت سرکش را بهتر به خود رام می‌کنیم و از این روی مفهوم «باید و نباید و خوب و بد» و نظایر آنها پیوسته هم آغوش تغییر می‌باشد؛ مثلًا دو فرد انسان فرض کنیم که یکی از آنها (انسان امروز) در یکی از تالارهای کاخی زیبا روی کرسی زیبای خود نشسته و فاخرترین لباس را که با آخرین مدل روز دوخته شده باشد پوشیده و در مقابل میزی که روی آن خوراکهای رنگارنگ چیده شده قرار گرفته باشد، و دیگری (انسان اوّلی) روزگار شیرین خود را در شکاف کوهها با گیاه بیابانها و میوه جنگلها می‌گذراند. با سنجشی که در میان این دو فرد به عمل بیاوریم روشن خواهد شد که انسان چه بسیار بایستنیها را ترک گفته و خوبها را بد شمرده تا به حد امروزه رسیده. انسان هیچگاه از فکر خوب و بد دست بردار نیست ولی پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد زیرا هیچگاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد.

اگر در معلومات اعتباری تأمل نماییم خواهیم دید که حال ادراکات اعتباری در تولید و استنتاج مانند حال علوم حقیقی می‌باشد. مثلًا ما نسبت وجوب را (باید) از

نسبت ضرورت خارجی که در میان علت و معلول خارجی است گرفته‌ایم و عامل اصلی این اعتبار همین بود که دیدیم فعل با قوه فعاله ارتباط داشته و بـه ایـده آل (مصلحت) قوه نامبرده مشتمل می‌باشد و البته این وجوب اعتباری ماننـد وجـوب حقیقی میان یک فاعل و یک فعل تحقق پیدا می‌کند («وجوب تعیینی» به اصطلاح فن اصول) ولی پس از انجام این امر چون گاهی می‌بینیم که دو فعل مختلف در اشتمال بر مصلحت یکسان می‌باشند وجوب نامبرده را میان قوه فعاله و میان یکی از دو فعل (لا علی التعیین) اعتبار می‌کنیم و در نتیجه وجوبی تازه به نام «وجوب تخییـری» پیـدا می‌شود.

و همچنین همه یا بیشتر تغییراتی که در لغات مختلفه پیش آمده و به طور غیر قابل احتراز دامنگیر کلمات و الفاظ می‌شود از این راه است زیرا مـا لفظـی را کـه وجود لفظی معنای خودش قرار می‌دهیم پس از چندی که استعمال می‌کنیم قریحه مسامحه کاری ما با اتکاء به قاعده لزوم انتخاب اخف و اسهل، لفظ دیگری را کـه شبیه وی بوده و به زبان آسان‌تر است به جای او گذاشته و کم کم لفظ اولی را بـه دست فراموشی می‌سپارد (چون واژه «ورخ» به جای برخیز و «پاش» به جای به پای شو) و باید دانست که تغییرات دیگری نیز بجز تغییرات سه گانه نامبرده می‌توان پیدا کرد ولی نوع تغییرات به همان بخشهای سه گانه نامبرده منتهی می‌گردد.

و نیز روشن است که تغییرات سه گانه نامبرده گـاهی بـه واسـطه امتزاجهـای مختلفه و آمیزشهای گوناگون که میانشان پیدا شود یک سلسله نتـایج ترکیبـی نیـز می‌دهد و این گونه تغییر در میان آداب و رسوم اجتماعی امثله زیادی دارد و شاید کمتر موردی بتوان پیدا کرد که عوامل مختلفه تغییر در وی تأثیری نکرده باشد و از منبعهای گوناگون سرچشمه نگرفته باشد.

قسم دوم: اعتباریات بعد الاجتماع

مفاهیم اعتباری که انسان اجتمـاعی امـروزه از قالـب ذهـن خـود درآورده بـه اندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آنها بالاتر از توانایی فکـر بوده باشد اگر چه همه آنها ساخته فکر و اندیشه می‌باشند. با اینهمه پیوسته انسان به حسب پیشرفت اجتماع و تکامل فکر خود مفاهیم تازه‌ای ساخته و هر روز یک یـا چند نمونه تازه به معرض نمایش می‌گذارد؛ و از همینها نیز می‌فهمیم که اگر به قهقرا برگشته و به انسان اوّلی اجتماعی نزدیکتر شویم این ساخته‌های فکری کمتر شده و به ریشه‌هایی که محل انشعاب شاخه‌ها هستند نزدیکتر خواهند گشت.

از این روی و برای اینکه این مقاله بیشتر از حد معیّنی از تفصیل را گنجـایش

ندارد ما در اینجا اعتبارات بعد الاجتماع چندی را که به منزله ریشه‌های سایر اعتبارات بعد الاجتماع می‌باشند مورد بحث و گفتگو قرار می‌دهیم.

۱. اصل ملک

چنانکه از بحثهای گذشته به دست آمد ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان «اختصاص» است که بعدها به صورت «ملک» تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه گونه تصرفات بوده باشد گردیده و اصل اختصاص یا اختصاص مطلق در مورد بعضی تصرفات، اعتبار پذیرفته چنانکه می‌بینیم در ملک دیگران می‌توانیم اختصاصاتی (امتیازات) داشته باشیم یا آنکه می‌توانیم اختصاصی در مواردی پیدا کنیم که مورد تعلق ملک نخواهد بود مانند اختصاصات زوجیت و دوستی و همسایگی و پدری و فرزندی و خویشاوندی و جز اینها.

البته این اختصاصات نیز هر کدام در مورد مخصوص خود، به اندازه تماس و احتیاج اجتماعی، قیود تازه‌ای به خود گرفته و نامهای ویژه‌ای پیدا می‌کنند و در نتیجه احکام و آثار تازه‌ای برای آنها اعتبار می‌شود که قابل انطباق به مورد بوده باشد.

در عین حال همه این گونه اختصاصات «حقوق» نامیده می‌شوند و تقریباً یا تحقیقاً در نظر اجتماع، مورد اختصاص، فایده می‌باشد و در نخستین روزی که اجتماع میان «عین» و «فایده» فرق گذاشته اختصاص (حق) را به معنای «ملک فایده» نامیده و ملک را اختصاص به عین- که محل جمیع تصرفات ممکنه است- اعتبار نموده است.

در مرتبه تالی این اعتبار، به واسطه احتیاجی که هر یک از افراد اجتماع به مواد متصرفی و بالخصوص ملکی غیر پیدا نموده‌اند اضطراراً اعتبار «تبدیل» پیش آمده اگر چه انسان فرد این منظور را با غلبه و تهاجم انجام می‌داد چنانکه پس از اجتماع، افراد مقتدر و حتی در اجتماع متمدن امروزه جامعه‌های مقتدر نیز- اگر چه با ظاهر سازی و مغلطه کاری باشد- همین روش را دارند.

و به واسطه اعتبار «مبادله» تقسیمات تازه‌ای به واسطه اختلافات نوعی مالک (واجد شرایط تصرف و غیر واجد چون بچه و دیوانه، مالک شخصی و مالک اشتراکی گوناگون و مالک نوعی و هیئت و مقام) و اختلاف نوعی اعیان مملوکه (انسان برده و حیوان و نبات و جماد و املاک قابل نقل و انتقال و غیر قابل نقل و انتقال و موجود و غیر موجود و جز اینها) پیش آمده که منشأ اعتبار یک سلسله موضوعات اعتباری تازه دامنه‌دار از معاملات گوناگون و وضع احکام گوناگون از برای آنها گردیده

است و در نتیجه عدم تعادل نسب میان مواد مورد مبادله، احتیاج بـه اعتبـار «پـول» پیش آمده که یکی از مواد مورد رغبت را واحد مقیاس از برای سنجش سایر مـواد مورد حاجت قرار بدهند و البته این اعتبار نیز یک سلسله اعتبارات فرعی مربوطه را ایجاب می‌کند که دستگاه وضع پول طلا و نقره و اسکناس و چک و اوراق دیگـر بهادار و اعتبار و غیره با احکام و آثار خود نماینده آنها می‌باشند.

و البته اینهمه تحولات اعتباری تنها به مورد «ملک» اختصاص نداشته و در سایر موارد «اختصاص» نیز عیناً مانند ملک یا با تغییرات مناسبی- مانند اقسـام طـلاق و مبادله‌های گوناگون حقوقی- پیدا می‌شوند.

و هر یک از این موضوعات اعتباریه و آثار دامنه‌دار آنها قابل گفتگوهای علمی دراز می‌باشد که ممکن است در اطراف آنها نظرهای گوناگون داده شود و در جاهای مخصوص به خود مورد کنجکاوی گردیده‌اند ولی از غرض بحث ما کنـار بـوده و فقط نظر ما از این بحث تذکر دادن این نکته است که همه این موضوعات و خواص و آثار آنها اعتباری و ساخته ذهن هستند که مطابق حقیقی خارجی ندارند.

۲. کلام، سخن

نیازمندی به ساختن سخن و وضع لفظ دلالت کننده از چیزهایی است که انسان (و غالب جانوران صدادار تا آنجا که می‌دانیم) در اولین مرحله اجتماع پـی بـه آن می‌برند زیرا هر اجتماع کوچک یا بزرگ، احتیاج افراد خود را به فهمیدن مقاصد و منویات همدیگر تثبیت می‌کند.

و البته این ساخته اجتماعی نیز مانند سایر ساخته‌های پر شاخ و برگ اجتماعی نخستین بار به طور خیلی ساده از یک فطرت بسیار ساده و بـی‌آلا یـش سرچشـمه گرفته است و چنانکه میان نوزادان حیوانات و مادرهای آنها در نخسـتین تفهـیم و تفهم و همچنین در فهمانیدن و فهمیدن نوزادان انسانی مشاهده می‌نماییم این کار از «محسوسات» شروع می‌شود چنانکه مرغ به جهت فهمانیدن جوجه برابـر چشـم او نوک منقار به دانه زده و برداشته و می‌خورد و جوجه نیز همان کار را کرده و رفـع حاجت (گرسنگی) خود را حس می‌کند و اگر چنانچه جوجه غافل بوده باشد مرغ صدایی کرده و این کار را انجام می‌دهد و جوجه نیز به موجب غریزه بحث از علل حوادث که غریزه حیوانی است متوجه جهت صدا شده و کار مادر را دیده و خود نیز با تقلید همان کار را انجام می‌دهد و نظایر این کار در انسان و سایر حیوانات زیاد می‌باشد؛ و چنانکه می‌بینیم در این مرحله دلالت صدا به معنی مقصود، دلالت عقلی بوده و بالملازمه است و خود معنی مقصود (با وجود خارجی) به مخاطب نشان داده

می‌شود- و همه صداها در افاده این غرض یکسان بوده و تمیزی لازم نیست- ولی پس از چند بار تکرار، ذهن مخاطب میان مقصود و صدا یک نحـو ملازمـه (نظیـر تداعی معانی) معتقد شده با شنیدن صدا از دور به سوی مادر به قصد دانه می‌شتابد.

و از طرف دیگر اختلاف احساسات درونی مانند مهر و کینه و دوستی و دشمنی و انفعال و شفقت و تملق و شهوت جنسی و غیر آنها در شکل صدا اختلافاتی غیر قابل انکار به وجود می‌آورد و به این وسیله صداها تنوع پیدا کرده و کم و بیش تمیز و تعدد می‌پذیرند و در این مرحله مستمع یک گام فراتـر گذاشـته و بـا صـداهای مختلف به مقاصد نسبتاً گوناگونی استدلال کرده و به چیزهایی غایب از حواس پی می‌برد ولی باز چنانکه روشن است دلالت صدا بر مقصود، عقلی و طبیعی اسـت و در این حال ذهن مستمع و خاصه انسان به رابطه میان حادثه و صدای ویژه وی کم و بیش آشنا می‌گردد و کم‌کم حوادث را با صداهای مـلازم وجـود آنهـا حکایـت می‌نماید و در نتیجه حروف تهجّی از همدیگر تمیز پیدا کرده و کلمات مرکبه پیدا می‌شود چنانکه می‌بینیم مقـدار زیـاد و معتنـابهی از کلمـات در لغتهـای گونـاگون حکایت اصواتی است که در حوادث صدادار، مقارن حادثه پیدا می‌شوند و در این باب استعمال اشاره با دست و سر و چشم و سایر اعضا، زیاد مؤثر هستند و مقارن این احوال، دیگر انسان به مجرد شنیدن کلمه، بی توقف به یاد حادثـه مـی‌افتـد و دلالت عقلی و طبعی جای خود را به دلالت لفظی می‌دهد و انسان با پیدا کردن شعور به این خاصه، کار تکلّم را یکسره می‌نماید، تا کار به جایی می‌رسد کـه انسـان هنگـام سـخن گفتن یا سخن شنیدن از الفاظ غفلـت کـرده و تنهـا متوجـه معنـی مـی‌شـود چنانکـه گـویی معنی را می‌گوید یا مـی‌شـنود یعنـی معنـی بـه حسـب عقیـده وی خـود لفـظ گردیـده و از اینجاست که زشـتی و زیبـایی، محبوبیـت و منفوریـت معنـی در لفـظ تـأثیر کـرده و گـاهی می‌شود که صفتی از معنایی به لفظی و از لفظ به معنای دیگر و همچنـین ... سـرایت مـی‌کنـد. اینجاست که کار اعتبار تمام شده و به حسب اعتبار، لفظ عین معنی می‌شود.

آنگاه اختلاف محیطهایی که افراد انسان به واسطه مهاجرت و انشعابات قومی به وجود آورده‌اند از یک طرف و وضع الفاظ تازه به واسطه مواجهه با احتیاجات تازه به واسطه تکامل زندگی اجتماعی از طرف دیگر و انتخاب اخف و اسهل از طـرف دیگر موجب اشتقاق لغتهای متنوّعه از یک لغت اصلی و بـروز و ظهـور تهجّیهـای گوناگون در محیطهای مختلف شده و تکلّمات کامله صورت می‌پذیرد.

در همه کلمات، لفظ نماینده معنی گردیده و بلکه در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهم، خود معنی می‌گردد.

۳. ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها

چنانکه تأمل کافی در روش جامعه‌های انسانی حتی جامعه‌های مترقی امروزه به دست می‌دهد و همچنین تاریخ نقلی از دوره‌های نسبتاً نزدیک زندگانی بشر و وسائل دیگر تاریخی از دوره‌های دور و دراز زندگی دسته جمعی انسان اولی نشان می‌دهد، به مقتضای قریحه و غریزه استخدام، افرادی که در جامعه‌های ابتدائی از همه قوی‌تر بوده‌اند و خاصه آنان که توانایی جسمی و توانایی ارادی بیشتری داشته‌اند همان گونه که موجودات جمادی و نباتی و حیوانی دیگر را مورد استفاده خود قرار می‌داده‌اند افراد دیگر جامعه را نیز استخدام می‌کرده و اراده خود را به آنها تحمیل می‌نموده‌اند یعنی وجود فعال خود را بزرگتر و وسیعتر می‌ساخته و در میان افراد پراکنده، نسبتی پیدا کرده‌اند که نسبت روان به تن، یا به عبارت ساده‌تر و شاید هم باستانی‌تر و کهنه‌تر، نسبت سر به بدن بوده باشد؛ زیرا چنانکه قرائن نشان می دهد انسان به اهمیت سر در بدن بیشتر از اهمیت قلب در بدن پی برده گذشته از اینکه به حسب حس نیز در ابتدای اجزاء و بالاتر از همه می‌باشد و از این روی نامگذاری این گونه نسبتها را از «سر» گرفته‌اند مانند «سرنخ» و «سر راه» و «سر دسته» و «سرلشکر» و «سر سلسله» و جز آنها.

و در نتیجه این اعتبار، لوازم طبیعی حقیقت این نسبت (نسبت سر به هر یک از اعضای فعاله و به مجموع بدن) از قبیل فرمانروایی جامعه و انقیاد دسته جمعی و انقیادهای فردی و یک سلسله مقررات و رسوم و آداب که مقام رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او می‌باشد- مانند اقسام تعارفات و کرنشها و پرستشهای بزرگ و کوچک با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع می‌باشد- جعل و اعتبار شده.

و از طرف دیگر چون اعتبار ریاست را اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی (چنانکه سابقاً گفته شد) پیش آورده یک سلسله اعتبارات مناسبه بر له مرئوس و علیه رئیس که در حقیقت جوابده اعتباراتی است که بر له رئیس و علیه مرئوس وضع گردیده ساخته شده و البته چون این اعتبارات به نفع مرئوس و ضرر رئیس است از جهت قوه و ضعف با قوه و ضعف رئیس نسبت متعاکس دارند، هر چه مقام ریاست تواناتر باشد تأثیر اعتبارات و حقوق مرئوس ضعیف‌تر و هر چه ضعیف‌تر قویتر، و همچنین توانایی و ناتوانی مرئوس در اعتبارات جانب رئیس تأثیر متعاکس دارد.

البته با کمترین توجه می‌توان فهمید که اعتبار ریاست که گفته شد، بیشتر در دنباله خود اعتبارات دامنه‌دار زیادی دارد که تشخیص هویتهای تفصیلی آنها خارج

از بحث ما بوده و سیر اجمالی در رشد و تکوّن آنها مانند نظایرشان برای ما کافی است، فقط در میان اینهمه لواحق چیزی که واجد اهمیت است و تأثیر در ابحاث گذشته و آینده دارد سازمان اعتبار امر و نهی و تبعات و لواحق آنهاست.

امر و نهی و جزا و مزد

امر و خواستن کاری از دیگری چنانکه با تأمل به دست می‌آید بستگی دادن خواست و ربط دادن اراده است به فعل دیگری، و چون به حسب واقع اراده هر فرد مرید جز به فعل خود یعنی حرکات عضلانی خود تعلق نمی‌گیرد و همچنین فعل دیگری نیز جز به اراده خودش به جای دیگر متعلق نمی‌شود ناچار تعلق دادن مرید اراده خودش را به فعل غیر جز دعوی و اعتبار، صورت دیگری نخواهد داشت و از این روی همین اعتبار تعلق اراده، ارتباط مستقیم به اعتبار «ریاست» دارد که به معنای «توسعه دادن وجود خود، و دیگران را جزء وجود خود نمودن» تفسیر نمودیم و در نتیجه باید گفت که در مورد امر، شخص آمر مأمور را جزء وجود خود و به منزله عضو فعال خود قرار می‌دهد پس نسبت میان مأمور و میان فعل نسبت وجوب (باید) می‌باشد چنانکه نسبت میان عضو فعال مرید و میان فعل مربوط نسبت وجوب (ضرورت تکوینی) است.

و نظر به اینکه وجوب حقیقی با وجوب اعتباری از جهت قوّت و ضعف فرق روشن دارد استشعار این ضعف در اراده اعتباری و وجوب اعتباری، بشر را مضطر و وادار به اعتبار «جزا» یعنی اعتبار «پاداش» در صورت اطاعت و امتثال که دست پایین و حداقلّش ثنا و مدح و ستایش است و اعتبار «کفر» در صورت مخالفت و تمرد که کمترین درجه‌اش ذمّ و لوم و نکوهش است می‌نماید.

و قوّت و ضعف جزا نیز با قوّت و ضعف مقام آمریّت نسبت متعاکس دارد یعنی هر چه آمر قوی‌تر باشد اعتبار جزای موافقت ضعیف‌تر و اعتبار جزای مخالفت قوی‌تر خواهد بود و هر چه آمر ضعیف‌تر باشد اعتبار جزای موافقت قوی‌تر و اعتبار جزای مخالفت ضعیف‌تر خواهد بود.

با اینهمه به حسب نظر عمومی جزای موافقت واجب نیست زیرا وی لازمه آمریت آمر یعنی ریاست رئیس است ولی جزای مخالفت به معنی استحقاق مأمور متمرد لازم است اگر چه فعلیت وی بسته به خواست آمر است.

و در این مرحله اطاعت و معصیت نسبت به اراده اعتباری (امر) طبق انقیاد و گردن گذاری حقیقی و عصیان و سر پیچی حقیقی اعتبار شده یعنی اطاعت را از مطاوعت و پذیرش تأثیر خارجی و معصیت را از عصیان و نپذیرفتن تأثیر خارجی

گرفته‌اند.

و به همین ملاحظه نسبت اطاعت به امتثالهای خصوصی او امر خاصه نسبت «کلّی» به «فرد» می‌باشد و همچنین نسبت معصیت به تمردهای خصوصی.

و همچنین به همین نظر نسبت میان اطاعت و میان مأمور نسبت وجوب است چنانکه نسبت میان فعل (متعلّق امر) و مأمور همین است.

و چون انسان همین اطاعت و وجوب را برای نخستین بار به موجب فطرت در مورد «ریاست» و «امر» گرفته در هر جا که وجوب اطاعت را ببیند همان جا وجود «امر» را معتقد خواهد بود و در نتیجه آمر و حاکمی نیز اثبات خواهد نمود چنانکه عملی کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه اطاعت حکم و امر غریزه می‌دانیم و همچنین انجام دادن قضایایی که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع، و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می‌شماریم و همچنین یک سلسله اموری را که فطرت به لزوم آنها قضاوت می‌کند و صلاح جامعه که توأم با صلاح و تکامل فردی است در آنها می‌باشد «احکام و اوامر عقلیه» نامیده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) می‌دانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم.

با تأمل در اطراف این بیان روشن خواهد شد که این مفاهیم اعتباریه و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فرا گرفته و به همه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است یک سازمان ریاست و مرئوسیت (فرمانروایی و فرمانبرداری) بیش نبوده و نیروی فعاله‌ای بجز اصل استخدام سابق الذکر ندارد.

و هر گونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاری را که انسان به حسب فطرت اوّلی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می‌بافد.

البته همه اینها مستوره و نمایش دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند.

سخن در اعتبار «نهی» مانند سخنی است که در اعتبار «امر» گفته شد جز اینکه اعتبار اولی نهی نباید اعتبار تعلق اراده به ترک فعل بوده باشد برای اینکه انسان کاری را که با قصد و اراده خود نمی‌کند حقیقتاً اراده‌اش به ترک و عدم فعل متعلق نمی‌شود زیرا اراده هیچگاه به عدم قابل تعلق نیست بلکه حقیقتاً اعتبار نهی اعتبار عدم تعلق اراده است به فعل ولی چون انسان پیوسته در جای عدم اراده فعل، فعل دیگری را اراده کرده نظر مردم به همین جا معطوف شده و تصور می‌کنند که انسان

عدم الفعل را اراده نموده است.

به هر حال پس از تحقق اعتبار نهی، نظیر اعتبارات فرعی که در امر لازم بود و ساخته می‌شود در نهی نیز به حسب مناسبت و اقتضای معنای خودش پیش می‌آید. میان شخص منهی و فعل منهیّ عنه نسبتی است (مانند وجوب ترک) که «حرمت» نامیده می‌شود چنانکه در امر نسبتی بود که «وجوب» نامیده می‌شد، و همچنین از ثواب و عقاب و ستایش و نکوهش با خواص و کیفیاتی که در امر گفته شد پیدا می‌شود.

و باید دانست: چنانکه در اوایل مقاله گفته شد نسبت وجوب (باید) در همه اعتباریات از وجوب (ضرورت) خارجی گرفته شده و از همین روی نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد و قهراً در جاهایی که ضرورت وجود و ضرورت عدم هیچکدام موجود نیست نسبت تساوی طرفین، موجود و اعتبار خواهد شد که همانا «اباحه» می‌باشد و با این سه نسبت (وجوب، حرمت، اباحه) محاذات «اعتبار» با «حقیقت» تمام است جز اینکه در میان عقلا و اجزای اجتماع دو نسبت دیگر به نام استحباب و کراهت نیز موجود است که به معنی رجحان فعل و رجحان ترک می‌باشند و این دو نسبت چنانکه روشن است مستقیماً از خارج و واقعیت گرفته نشده‌اند زیرا هر چه در خارج محقق است نسبت ضرورت را دارد. بلی ممکن است فعلی در ظرف علم صفت رجحان را پیدا کند که حال فعلی است که از مرحله تساوی بیرون آمده و به حد ضرورت نرسیده باشد، آنگاه این نسبت اگر به فعل متعلق شود رجحان فعل (استحباب) و اگر به ترک متعلق شود رجحان ترک (کراهت) خواهد بود و در عین حال این دو نسبت (استحباب و کراهت) میان اهل اجتماع دوش به دوش سه نسبت دیگر (وجوب و حرمت و اباحه) کار می‌کند.

۴. اعتبارات در مورد تساوی طرفین

ما یک سلسله اعتبارات با لحاظ تساوی طرفین نیز داریم که در میان افراد متساوی الحال (بدون ریاست و مرئوسیت) از راه حاجت اجتماع اعتبار شده‌اند مانند اقسام مبادله‌ها و ارتباطها و حقوق متعادله اجتماعی که حاجت به شرح تفصیلی ندارد؛ و باید دانست که اعتباریات باب «ریاست و مرئوسیت» در این باب نیز مانند امر و نهی و جزای خوب و بد در این مرحله نیز قابل جریان است، ولی چیزی که هست امر و نهی در اینجا تکیه به مولویّت ندارند بلکه به خوبی و بدی فعل، و همچنین جزا به خود فعل متکی است و از این رو این اوامر و نواهی را «مولوی» نمی‌گویند بلکه ارشادی می‌نامند یعنی این گونه اوامر و نواهی به فایده فعل دلالت و هدایت می‌نمایند؛ مثلًا می‌گوییم فلان کار را بکن تا سعادت یا فلان فایده را بیابی.

ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه به آنها
یا
کیفیت ارتباط علوم مجعوله انسان با خواص واقعی وی

چنانکه در آغاز مقاله گفته شد گفتگوی ما در علوم اعتباریه در سه بخش می‌باشد:

۱. کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان.

۲. کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباریه (انقسامات).

۳. کیفیت ارتباط علوم اعتباریه با آثار واقعی و حقیقی یعنی با اعمال خارجی وجود انسان.

انسان با پیمودن این سه مرحله، خود را به حقایق یعنی به خواص واقعی خود ارتباط داده و به عبارت دیگر علوم ساخته خود را توسیط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال می‌ورزد.

بحثهایی که تا کنون در این مقاله انجام داده‌ایم به دو مرحله اولی از این سه مرحله بستگی داشت، اینک می‌خواهیم کم و بیش در مرحله سوم به اندازه ظرفیت این مقاله به گفتگو بپردازیم.

مقدمتاً نظریات زیرین را باید در نظر گرفت:

۱. تا آنجای جهان ماده که پای مشاهده و آزمایش خود را رسانیده‌ایم و تا آنجا که موجوداتی یافته‌ایم و به بررسی پرداخته و به دست آورده‌ایم هر موجودی دارای فعالیتی در دایره هستی خود بوده و موجود غیر فعال نداریم.

۲. فعالیت هر موجودی مناسب و ملایم وجود خودش (به نفع هستی و بقای خود) می‌باشد و از این روی موجودی که به سوی نابودی یا ضرر خود قدمی بردارد سراغ نداریم و این نظریه البته نیازمند به توضیح می‌باشد. در بحثهای گذشته توضیح نسبتا کافی در این باب داده‌ایم.

۳. این فعالیت، پیوسته به واسطه حرکتی است (حرکتهای گوناگون که در هر موجود مناسب با ذاتش انجام می‌گیرد) که موجود فعال انجام داده و به غایات حرکات که کمال وی می‌باشد نائل شده و هستی خود را تکمیل می‌نماید (البته خود وجود وی نیز از قانون حرکت مستثنی نبوده و چنانکه در مقاله‌های آینده به یاری خدا به ثبوت خواهیم رسانید با «حرکت جوهری» متحرک می‌باشد و نزدیک به این سخن از دانشمندان امروزه نیز به طور فرضیه می‌شنویم: «جهان طبیعت حرکت»).

۴. گروهی از موجودات این فعالیت و حرکت استکمالی را از راه علم (فکر) انجام می‌دهند و قدر متیقّن از این گروه انسان و تقریبا یا تحقیقا سایر انواع حیوان می‌باشد.

و البته همه حرکاتی که در دایره وجود انسان یا سایر حیوانات تحقق پیدا می‌کند نمی‌توان از راه علم، انجام یافته پنداشت یعنی در اثبات اینکه همه حرکات انسان اعم از طبیعی و ارادی، علمی و از راه علم انجام می‌گیرد نمی‌توان برهان اقامه کرد اگر چه انکار نیز نمی‌توان کرد زیرا ما در تأمل ابتدائی بی‌تردید فرقی واضح میان فعالیت دستگاه داخلی تغذیه و تنمیه و میان سخن گفتن و نگاه کردن و غذا خوردن می‌یابیم، زیرا در قسم اول اگر چه گاهی علم به وجود عمل پیدا می‌کنیم ولی بود و نبود علم، کمترین تأثیری در عمل ندارد، ولی در قسم دوم با از میان رفتن علم وجود فعل از میان می‌رود.

پس علم (فکر) یک ابزار عمومی است که جنس حیوان کارها و فعالیتهای مخصوص به خود را به وسیله او انجام می‌دهد یعنی ارتباط او با حرکات خودش و متعلّق حرکات خودش (ماده) به وسیله رابطه علم است.

۵. علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است علم اعتباری است نه علم حقیقی. توضیح این نظریه اینکه چنانکه در آغاز مقاله اشاره نمودیم وسیله بودن علم از برای فعالیت انسان از این راه است که علم پشت سر خود و خارج از خود را نشان داده و انسان او را در می‌یابد و بی‌تردید یافتن ماوراء علم برای این است که انسان کمال خود را تمیز دهد (یعنی چیزی را که رافع احتیاج و نقص می‌باشد از غیر او بشناسد) و از این روی ناچار انسان خواهش قوای فعاله خود را که مظاهر احتیاج و استکمال هستند باید با علم و ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهشها را با ماده خارجی ارتباط داده و صورت آنها را به ماده تطبیق نماید تا قوای فعاله خود را با آنها به وسیله حرکتهای گوناگون تماس دهد؛ و همین جاست که قوه فعاله انسان با ماده‌ای که مورد تعلق فعالیت وی می‌باشد ارتباط حاصل می‌کند.

چنانکه در آغاز مقاله اشاره نمودیم این علوم که رابطه میان انسان و حرکات فعلی اوست «علوم اعتباری» می‌باشند نه «علوم حقیقی» اگر چه علوم حقیقیه نیز هرگز مستغن عنه نخواهند بود زیرا چنانکه اثبات کردیم اعتبار بی‌حقیقت محض نمی‌شود؛ مثلًا هنگامی که آب می‌آشامیم نخست از جهاز تغذی صورت احساسی تشنگی را مشاهده می‌کنیم و پس از آن، خواهش سیراب شدن به ما جلوه می‌کند و نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فرا گرفتن از دیگران در آب سراغ داریم صورت خواسته و

سیراب کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت «وجوب» را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص).

و اگر چنانچه این دستگاه تطبیق و توسیط وجوب نبود علوم و ادراکات حقیقی که در مورد آب داریم فعل را به وجود نمی‌آورد نه روزی که انسان اولی و یا کودک بوده و اسم آب را نیز نمی‌دانستیم و تنها آب می‌دیدیم و نه روزی که به ما گفتند آب تنها عنصری است که همه جهان از وی ترکیب یافته و نه روزی که از یونانیها شنیدیم که آب یکی از چهار عنصر می‌باشد و نه روزی که به ثبوت رسید که آب نیز مانند سایر مرکبات مرکب بوده و از آمیزش اکسیژن و هیدروژن به نسبت ۳۳٪ و ۶۶٪ به وجود آمده است.

و همچنین اگر از اجزاء همان دستگاه تطبیق و توسیط وجوب، به عنوان آزمایش یکی را کم کنیم فعالیت قوه فعاله سپری خواهد شد مثلًا اگر چنانچه جهاز تغذی، تشنگی را احساس نکند یا تشنگی را احساس کرده ولی به واسطه سرگرمی به جای دیگر به یاد سیراب شدن نیفتد یا به یاد سیراب شدن نیز بیفتد ولی به واسطه محذور مزاجی یا خارجی سیراب شدن را فعلًا لازم نبیند یا همه آنها را داشته ولی به واسطه نبودن آب مثلًا نسبت وجوب را میان خود و فعل خود (حرکت مخصوص) برقرار نکند حرکت و فعالیت به وجود نخواهد آمد.

و از اینجا روشن خواهد بود که انسان پس از ادراک وجوب فعل در انجام دادن حرکت و فعالیت خود هیچ گونه توقف نخواهد داشت چنانکه در مواردی که ملکه کاری را داشته باشیم، مانند ملکه تکلم، هیچ گونه نیازی به فکر نداریم و خاصه در چیدن حروف پس از آغاز تکلم و همچنین در جاهایی که مربوط به مورد فعل به واسطه عوارض محلی مخصوص جز یک فکر در متخیله پیدا نشود مانند کسی که نورزیده بالای پایه پنجاه متری یا مناره بسیار بلند، خود را ببیند، بدیهی است که از هول جان، فکری بجز تخیل افتادن نخواهد داشت و در نتیجه سقوط خواهد کرد و یا مانند کسی که دفعتا شیر شرزه‌ای را در برابر خود ببیند، اگر فکر فرار کردن به مغزش بیفتد ناچار بی‌توقف فرار خواهد کرد و اگر تصور مهابت شیر دلش را فرا گیرد زمین‌گیر شده و فرار بلکه پای فرار را فراموش خواهد نمود و اگر فکر مقصد شیر و تعرض و عدم تعرض وی دهشت زده‌اش کند مسخّر وی گردیده و به اصطلاح «مستسبع» شده و به دنبال شیر خواهد افتاد. این گونه حرکات عموما افعال اختیاری و ارادی هستند که در مورد آنها یک فکر بیشتر در برابر چشم قوه فعاله نیست و در نتیجه نسبت وجوب جایگیر شده و انسان از روی اختیار و اراده انجام می‌دهد.

و گاهی که انسان در انجام دادن فعل ارادی خود به فکر و تروّی محتاج است،

چنانکه اغلب کارهای ما همین رنگ را دارد، در حقیقت در میان عنوانهای گوناگونی که قابل انطباق به فعل می‌باشند یک عنوانی می‌جوید که با انطباق وی فعل نسبت وجوب مطلق (بی تقیید) را پیدا کند و این سخن با رجوع به گفتگویی که سابقا در مبحث «اعتبار وجوب» کردیم بیشتر روشن می‌شود.

و همچنین در مواردی که با نظر بدوی، فاعل اختیاری را «مجبور» می‌نامیم مانند کسی که کاری را انجام می‌دهد که اگر نمی‌کرد کشته می‌شد، در حقیقت شخص اجبار کننده «نکردن» را ملازم با کشته شدن قرار می‌دهد و از این روی فاعل از فکر «نکردن» افتاده و تنها در برابر خود یک فکر می‌بیند و آن فکر «کردن» است و دیگر موضوعی از برای «ترک» باقی نمی‌ماند و چنانکه روشن است فاعل در این صورت انتخاب و اراده فعل را دارد اگر چه از راه ناچاری یعنی نبودن چاره که طرف مقابل فعل است فعل را اراده می‌کند.

و البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند به اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط می‌دانند منافات ندارد چنانکه اختیاری (انتخابی) بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتیم که «صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است» منافات ندارد.

مباحث جبر و اختیار نتایج علمی بسیار دارد ولی از غرض این مقاله خارج می‌باشد و از این روی سخن را پایان داده و مقاله را ختم می‌کنیم.

مسائلی که در این مقاله بیان نمودیم به شرح ذیل می‌باشد:

۱. یک سلسله از علوم داریم که مطابق خارج از توهّم ندارند (اعتباریات).

۲. علوم اعتباریه تابع احساسات درونی می‌باشند.

۳. هر اعتباری را حقیقتی هست.

۴. علوم اعتباریه بی‌آثار خارجی نخواهند بود.

۵. معرّف اعتبار، دادن حد چیزی است به چیز دیگر.

۶. در مورد اعتباریات، برهان جاری نمی‌شود.

۷. ممکن است علم اعتباری علم اعتباری دیگری را تولید کند.

۸. انسان با اعمال قوای فعاله خود یک سلسله علوم اعتباریه تهیه می‌کند.

۹. ضابط اعتباری بودن علمی این است که نسبت «باید» را می‌توان به وی متعلّق فرض کرد.

۱۰. اعتباریات دو قسم هستند: اعتباریات بالمعنی الاعم و اعتباریات بالمعنی الاخص.

۱۱. اعتباریات اجتماعی منقسم به دو قسم می‌باشند:

الف. اعتباریات عمومی ثابت.

ب. اعتباریات قابل تغییر.

۱۲. اعتباریات بالمعنی الاخص با تقسیم دیگر منقسم به دو قسم‌اند:

الف. اعتباریات قبل الاجتماع.

ب. اعتباریات بعد الاجتماع.

۱۳. وجوب، اعتباری است قبل الاجتماع.

۱۴. وجوب، نخستین اعتبار است.

۱۵. حسن و قبح، اعتبارهای قبل الاجتماع هستند.

۱۶. انتخاب اخف و اسهل، لازم و اعتباری است قبل الاجتماع.

۱۷. اصل استخدام و اجتماع.

۱۸. اعتبار علم، قبل الاجتماع است.

۱۹. اعتبار ظنّ اطمینانی.

۲۰. اعتبار وظیفه انسان در مورد فقدان علم.

۲۱. از راه بعضی از اعتباریات در بعضی دیگر می‌توان تصرف کرد و یا اعتبار ثابت را از کار انداخت.

۲۲. تغییر اعتبار یکی از اعتبارات عمومی است.

۲۳. اعتباریات بعد الاجتماع.

ملک

۲۴. اعتبار ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها.

۲۵. اعتبار امر و لوازم آن.

۲۶. امر منقسم به دو قسم می‌باشد:

الف. امر عقلی.

ب. امر غیر عقلی.

۲۷. نهی.

۲۸. اعتبار بقیه احکام: حرمت و استحباب و کراهت و اباحه.

۲۹. اعتبارات مساوی الطرفین.

۳۰. کیفیت ارتباط اعتباریات به خواص واقعی مترتبه.

فهرستها

فهــرست آیات قرآن کریم

مـتن آیـه	نـام سـوره	شـمارهٔ آیـه	صفـحه
والله اخرجکم من...	نحل	۷۸	۲۱ و ۲۲

فهــرست اشــعار فارسی

مـصرع اوّل اشـعار	تـعداد ابیـات	نـام سراینـده	صفـحه
اول اردیبهشت ماه جلالی	۲	سعدی	۱۵۹
ببند یك نفس ای آسمان دریچهٔ صبح	۱	سعدی	۱۵۸
بوی جوی مولیان آید همی	۵	رودکی	۱۶۲
پرستارزاده نیاید به کار	۳	فردوسی	۱۶۵
جسم ظاهر، روح مخفی آمده است	۵	مولوی	۳۸، ۳۷
چو کودك لب از شیر مادر بشست	۳	فردوسی	۱۶۵
دل سنگین تو را اشك من آورد به راه	۱	حافظ	۱۵۹

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت	۱	حافظ	۱۵۸
دو نیزه دو بازو دو مرد دلیر	۱	فردوسی	۱۵۷
ماهی چو تو آسمان ندارد	۱	حافظ	۱۵۷
مهتری گر به کام شیر در است	۲	حنظلهٔ بادغیسی	۱۶۱
میر ماه است و بخارا آسمان	۱	رودکی	۱۵۸
وجود مردم دانا مثال زرّ طلاست	۲	سعدی	۱۵۸

فهرست اسامی اشخاص

ابن‌سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله): ۵۴، ۶۰، ۷۴، ۱۰۳، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۷۱

ارانی (تقی): ۷۵، ۱۹۵

ارسطو: ۱۸، ۲۰، ۳۲، ۳۴، ۴۰، ۱۰۱، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۲

استالین (ژوزف جوگاشویلی): ۳۵، ۱۲۶، ۱۲۷

اسکندر مقدونی: ۱۵۸

افلاطون: ۱۸، ۳۴، ۴۳، ۱۳۰

انگلس (فردریك): ۳۵، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۳

بایزید بسطامی (طیفور بن عیسی): ۳۸

برگسون (هانری): ۳۰، ۱۵۰

برنسویگ: ۱۵۰

بیکن (فرانسیس): ۱۱۰

پولیتسر (ژرژ): ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۳

جبرئیل (ع): ۱۶۵

جیمز (ویلیام): ۳۷

حافظ شیرازی (خواجه شمس‌الدین محمّد): ۱۵۷، ۱۵۹

حنظلهٔ بادغیسی: ۱۶۱

خجستانی (احمد بن عبدالله): ۱۶۱

داروین (چارلز رابرت): ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۹۴، ۱۹۵

دکارت (رنه): ۲۴، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۵۳، ۵۴، ۱۴۹، ۱۹۳

رودکی (ابوعبدالله جعفر بن محمّد): ۱۵۸، ۱۶۲

سامانی (نصر بن احمد): ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲

سکاکی (سراج‌الدّین ابویعقوب یوسف خوارزمی): ۱۶۳، ۱۶۴

سعدی شیرازی (مشرف‌الدّین مصلح بن عبدالله): ۱۵۸، ۱۵۹

سقراط: ۱۸

سلیمان بن داوود (ع): ۱۵۸

سیاسی (علی اکبر): ۱۵۰

شاله (فلیسین): ۵۲، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۷_۱۱۹

شوپنهاور (آرتور): ۱۸۲

شهریار (سپهبد): ۱۶۵

صدرالدین شیرازی (محمّد بن ابراهیم قوامی معروف به صدرالمتألّهین): ۲۱، ۴۱، ۵۱، ۶۰، ۱۰۳، ۱۴۹، ۱۵۳

صفاری (علی بن اللیث): ۱۶۱

طائی (حاتم بن عبدالله بن سعد): ۶۰، ۶۱، ۶۵

طوسی (خواجه نصیرالدّین محمّد بن حسن): ۱۰۳، ۱۷۱

عروضی سمرقندی: ۱۶۱، ۱۶۵

فارابی (ابونصر محمّد بن محمّد): ۱۴۹

فخرالدّین رازی (ابوعبدالله محمّد بن عمر): ۲۱،

۲۲
فردوسی (ابوالقاسم): ۱۵۷، ۱۶۵
فروغی (محمّدعلی): ۳۳، ۳۷، ۷۳، ۷۴، ۷۷
فیخته (یوهان گتلیب): ۳۳
کانت (امانوئل): ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۸۵
کنت (اگوست): ۲۸، ۲۹، ۱۱۵
لاك (جان): ۲۵، ۷۳، ۷۷
لامارك (ماکسیمیلین): ۱۴۹، ۱۹۳، ۱۹۵
لنین (ولادیمیر ایلیچ اولیانوف): ۳۵
مارکس (کارل): ۱۲۵
محمّد بن عبدالله، رسول اکرم (ص): ۱۶۵
مولوی (جلال‌الدّین محمّد): ۳۷
میل (جان استوارت): ۸۳، ۱۱۰، ۱۱۶
هابز (توماس): ۸۲
هراکلیت (هرقلیطوس): ۱۲۴
هگل (جرج ویلهلم فردریك): ۱۲۴
هیوم (دیوید): ۷۴، ۸۲، ۸۳، ۱۱۸

فهرست اسامی کتب، نشریات، مقالات

اساس الاقتباس: ۱۷۱
اسفار اربعه: ۲۱، ۴۱
اشارات و تنبیهات: ۵۴
اصول مقدماتی فلسفه: ۱۲۷
پسیکولوژی: ۱۹۵
تفسیر کبیر: ۲۱
چهار مقاله: ۱۶۱
سیر حکمت در اروپا: ۳۳
شاهنامه: ۱۶۵
شفا: ۷۴
شواهد الرّبوبیّه: ۲۱
علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید: ۱۴۹، ۱۵۴
فلسفهٔ علمی (متدولوژی): ۵۲، ۱۱۱، ۱۱۵
لودویك فویرباخ: ۱۳۱، ۱۳۳
ماتریالیسم دیالکتیك: ۷۵
ماتریالیسم دیالکتیك و ماتریالیسم تاریخی: ۱۲۶
منطق التجرید: ۱۷۱